MÉMOIRES DE L'INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS
TOME V

ROGER LESCOT

ENQUÊTE SUR LES YEZIDIS DE SYRIE ET DU DJEBEL SINDJĀR

Avec seize planches en phototypie

BEYROUTH
1938

MÉMOIRES DE L'INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS
TOME V

ROGER LESCOT

ENQUÊTE SUR LES YEZIDIS DE SYRIE ET DU DJEBEL SINDJĀR

Avec seize planches en phototypie

BEYROUTH
1938



INTRODUCTION

De race et de langue kurde, les Yezidis sont dispersés, dans toute l'Asie Mineure (1), mais c'est en Iraq que se trouvent leurs groupements les plus importants, celui du Cheikhan, centre religieux de la secte, au N. E. de Mossoul et, surtout, celui du Sindjār, à l'Ouest de cette ville. La collectivité est, en outre, représentée en Turquie (aux environs de Diarbekir, de Sert et de Van, ainsi qu'au Bohtan et dans le caza de Biredjik), en Iran (village de Djabbārlū, près de Tabriz), en Arménie soviétique et, enfin, en Syrie (en Haute Djeziré et dans le Djebel Simᶜān). On peut estimer que les Yezidis représentent un total de 40.000 à 60.000 individus (2).

La répartition géographique de la communauté est en partie cause des difficultés auxquelles on se heurte au moment d'en entreprendre l'étude. Jusqu'à présent, très peu d'Européens se sont trouvés en relations avec les «Adorateurs

(1) Cf. *Carte I.*

(2) Voici quelques chiffres. *Iraq* (recensement de 1923) : 26.257, ce qui nous semble inférieur à la réalité, puisque, d'après notre propre évaluation, les seuls Yezidis du Sindjār compteraient environ 23.000 âmes ; *Arménie Soviétique* (recensement de 1926) : 14.522 (depuis, le nombre des Yezidis d'Arménie se serait sensiblement accru) ; *Iran* : quelques centaines (*EI*) ; *Syrie* : de 3.000 à 4.000.

du Diable » ; les rares voyageurs qui sont allés sur les lieux l'ont fait sans préparation suffisante, ou sont passés trop rapidement pour rapporter des matériaux solides (1).

La longue liste des articles et des ouvrages consacrés aux Yezidis contient surtout des travaux de seconde main ; on est dérouté par les contradictions et les invraisemblances dont fourmillent la plupart de ces publications. Les auteurs ont, en général, utilisé indifféremment tous les renseignements qu'ils avaient rassemblés, exacts ou mensongers, faute de pouvoir les contrôler. Comme toujours, en pareil cas, ce sont les erreurs qui trouvent le plus de crédit : telle méprise commise par un érudit est reproduite par presque tous ceux qui écrivent après lui, alors que les détails justes que contenait son étude sont passés sous silence.

Les textes orientaux ne permettent pas de suppléer à l'insuffisance des sources européennes. Les Yezidis ignorent, pour la plupart, l'usage de l'alphabet (2) et toutes leurs traditions religieuses sont transmises oralement (3). On possède cependant quelques opuscules qui sont censés représenter la littérature sacrée de la secte ; les deux plus importants sont le Kitāb el Djilwa *(Livre de la Révélation) et le* Misḥefa Reş *(Livre Noir). Tous deux semblent avoir été connus des Yezidis à une époque assez ancienne (4), pourtant à l'heure actuelle, aucun,*

(1) Les voyageurs dont les récits contiennent les détails les plus exacts sont Michel Febvre, Layard et Siouffi.

(2) En principe, seuls les membres de la famille de Şê Ḥesen ont le droit de lire et d'écrire ; cet interdit n'a aucune valeur aux yeux des quelques notables qui ont acquis un peu d'instruction, et l'on voit, de nos jours, les Yezidis réclamer des écoles.

(3) Elles comportent quelques légendes du genre de celle que nous publions plus loin. Les *qewal* du Cheikhan connaissent des cantiques kurdes qu'ils chantent aux fêtes de Şêx Hadî.

(4) Cf. ci-dessous, *Annexe I.* Le *Kitāb el Djilwa* rappelle par son titre un traîté composé par Šeykh Ḥasan ibn ʿAdī, l'un des saints de la secte (*Kitāb el djilwa li erbāb el khalwa*) et le *Misḥefa*

de ces derniers n'est informé de l'existence de ces ouvrages autrement que par ouï dire. Ces prétendus livres saints ont été reproduits très souvent, mais chaque fois avec de telles variantes que l'on peut, à bon droit, douter de l'authenticité de leur contenu (1). Nous pensons, avec Mingana (2), qu'ils sont l'œuvre de faussaires chrétiens de Haute Mésopotamie (3). Ils ne sont pas, néanmoins, dépourvus d'intérêt, leurs auteurs n'ont rien inventé et se sont bornés à transcrire, sans trop les modifier, des légendes qu'ils avaient recueillies.

Certains érudits font également grand cas d'une pétition rédigée en 1872 (4) et dans laquelle les notables du Cheikhan exposaient au gouvernement ottoman les raisons pour lesquelles leur religion leur interdisait de servir dans l'armée turque. On oublie que, destinée à attendrir les autorités, cette supplique renferme des exagérations (5) qui lui font perdre toute valeur documentaire.

Reş, fait songer au *Kitāb el ḥabašī* dont il est question dans le document que nous publions.

(1) Cf. Furlani, *Testi religiosi sui Yezidi* ; Anastase Marie, *La découverte récente des deux livres sacrés des Yezidis* ; Anastase Marie, *el Yāzīdiyya* ; ʿAbbās ʿAzzāwī, *Tāʾrīkh el Yazīdiyya* ; Ismaʿīl beg Çol, *el Yazīdiyya qadīman wa ḥadīthan*, etc. Ces livres contiennent, en outre, des phrases que jamais un Yezidi ne consentirait a écrire ; on lit, par exemple, dans le texte du *Misḥefa Reş* (cf. ʿAzzāwī ; *op. cit.*, p. 191) : « il est interdit de prononcer le mot « *Šeyṭān* », car c'est le nom de notre divinité ».

(2) Cf. Mingana, *Sacred books of the Yazidi*, ainsi que *Devil worshippers, their beliefs and their sacred books.*

(3) Le texte que donne Ismaʿīl beg de ces livres est celui que contient un manuscrit très moderne, conservé dans la bibliothèque d'un monastère des environs de Mardin. L'Emir les y copia durant un séjour qu'il fit chez les moines. Cf. Mingana, *Sacred books of the Yazidi.*

(4) Cf. Sachau, *Handschriften Verzeichnisse der Königlichen Bibliotek in Berlin*, p. 434, et Lidzbarsky, *Ein Exposé der Jeziden.*

(5) Il n'est obligatoire, pour les Yezidis, ni de se prosterner

Le seul écrit yezidi dont l'authenticité demeure incontestable est le petit livre d'Ismaᶜîl beg Çol (1). Il semblerait que l'on puisse faire fond sur cet ouvrage. Malheureusement, il demande à être utilisé avec de très grandes précautions, n'étant, malgré les matériaux précieux qu'il fournit, qu'un tissu de contradictions. En outre, l'auteur a eu connaissance d'articles sur la secte édités dans des revues arabes ; il a naturellement accepté toutes les erreurs qu'ils contenaient et les a fidèlement reproduites (2).

Nous ne pouvions donc nous en remettre entièrement aux travaux de nos devanciers. Nous nous sommes fait une règle de ne tenir compte, pour l'étude du Yezidisme moderne, que des observations que nous avons personnellement recueillies et des témoignages dont nous avons vérifié l'exactitude, préférant omettre quelques détails véridiques, plutôt que spéculer sur des renseignements trompeurs.

Nous ne prétendons pas avoir, grâce à cette méthode, épuisé le champ des recherches possibles. En effet, l'enquête sur le terrain est délicate et, souvent, décevante. Ce n'est pas, comme on l'affirme d'ordinaire, que les Yezidis fassent mystère de leurs croyances ; bien au contraire, une fois mis en confiance, ils parlent volontiers, fiers d'instruire un interlocuteur qu'ils tiennent pour généralement plus expérimenté qu'eux-mêmes. Mais, d'une incroyable lourdeur d'esprit, ils

trois fois par an devant le *sincaq* (*Pétition*, art. 1), ni de faire chaque année le pélerinage de Şêx Hadî (art. 2), ni de baiser tous les jours la main du *şêx* (art. 3), ni de manger quotidiennement un peu de terre provenant du sanctuaire de Şêx Hadî (art. 4) ; il ne leur est pas interdit, non plus, d'utiliser les objets (vaisselle, en particulier) qui ont servi à des étrangers (art. 13).

(1) Ismaᶜîl bey Çol, *El Yazīdiyya qadīman wa ḥadīthan.*

(2) Cf. notre compte-rendu : *Quelques publications récentes sur les Yezidis.*

comprennent mal les questions qu'on leur pose et y répondent sans exactitude ni précision ; ils n'ont, en outre, qu'une connaissance très imparfaite de leur propre religion. De nombreux entretiens avec des individus appartenant à toutes les castes nous ont permis de constater combien les membres de la secte se soucient peu des problèmes de l'au-delà. «Ce monde va comme Dieu le veut, pourquoi chercher à pénétrer les mystères de la création, alors que l'observance de quelques prescriptions suffit pour que l'on soit en règle avec les puissances célestes ?». C'est à peu près ce que répondent les Yezidis, lorsqu'on s'étonne de leur ignorance.

Le mémoire que nous présentons ici est le résultat de deux enquêtes effectuées au cours de l'année 1936. Au mois d'Avril, un voyage en Haute Djeziré nous permit d'entrer en contact avec les Yezidis du Djebel Sindjār : un certain nombre d'entre eux avaient quitté l'Iraq à la suite du soulèvement de 1935 et se trouvaient alors réfugiés en territoire syrien, à Hassétché. Nous recrutâmes également quelques informateurs parmi les membres des deux tribus Semmoqa et Ẍīran qui, ayant franchi la frontière, campaient sur les rives du lac de Xatûnîyé. Un concours de circonstances défavorables nous empêcha, malheureusement, de quitter le territoire syrien pour aller visiter le Sindjār.

En Novembre, un séjour de trois semaines à ᶜAzāz, suivi d'une longue randonnée à cheval nous fournit l'occasion d'étudier les Yezidis du Djebel Simᶜān et de parcourir leur pays.

Ce volume comprend quatre parties. La première est un exposé des origines du Yezidisme, de son dogme actuel et de l'organisation religieuse qu'il impose à ses adeptes. Dans la seconde, nous avons retracé l'histoire de la secte d'après les documents arabes réunis par Aḥmad Taymūr et par ᶜA. ᶜAzzāwī et en utilisant les renseignements, inexploités

jusqu'à ce jour, que fournit le Şeref Name*(1). Les deux dernières sections de notre livre sont consacrées à la vie sociale et politique des communautés Yezidies du Sindjār et de Syrie.*

Nous avons, on le voit, laissé en dehors de nos investigations le groupement le plus important, celui du Cheikhan. Malgré cette grave lacune, nous avons tenu à réunir dès à présent les résultats de nos recherches, ne sachant si le sort nous permettra jamais de faire le pélerinage de Şêx Hadî.

Au moment de méttre cet ouvrage sous presse, nous tenons à remercier tout particulièrement MM. Louis Massignon professeur au Collège de France, Robert Montagne, Directeur de l'Institut Français de Damas et Jean Sauvaget, professeur à l'École des Hautes Études, dont les conseils nous ont été précieux au cours de nos recherches ; M. Virolleaud, qui a bien voulu accepter de présenter un rapport sur ce mémoire au Comité Directeur de l'École des Hautes Études ; l'Emir Celadet Alî Bedir Xan, MM. les Capitaines Blondel, de Boucheman et Verdier, MM. les Lieutenants Aymé, Chapotot, Ferry et Lohéac, dont l'amabilité a grandement facilité notre tâche au cours de nos tournées ; M. Kh. Moaz, à qui nous devons les croquis qui illustrent ce livre.

(1) Seul M. Minorsky a donné un bref résumé des passages de cet ouvrage relatifs aux tribus Yezidies (cf. *EI*, art. *Kurdes*).

TRANSCRIPTION

Nous avons dû adopter deux systèmes de transcription, l'un pour les mots arabes, l'autre pour les mots kurdes ou kurdisés. Pour les noms propres (historiques ou géographiques) connus ou supposés tels, nous nous sommes conformés à l'orthographe française courante.

TRANSCRIPTION DES MOTS ARABES

Consonnes

أ (initial) : non transcrit.

ء (au milieu ou à la fin d'un mot) : ʾ

ب	b	ر	r
ت	t	ز	z
ث	th	س	s
ج	dj	ش	š
ح	ḥ	ص	ṣ
خ	kh	ض	ḍ
د	d	ط	ṭ
ذ	ḏ	ظ	ẓ

ع	ʿ	م	m
غ	gh	ن	n
ف	f	ه	h
ق	q	و	w
ك	k	ي	y
ل	l		

Voyelles

ـَ	*a*	ـِي	*ī*
ا	*ā*	ـُ	*u*
ـِ	*i*	ـُو	*ū*

TRANSCRIPTION DES MOTS KURDES

Nous avons adopté, en ne lui faisant subir que de très légères modifications, l'alphabet latin en usage chez les Kurdes de Damas.

Consonnes

c	c turc	ş	ş turc
ç	ç turc	x	خ
ḥ	ح	ẍ	غ
q	ق		

Les autres consonnes ont la même valeur qu'en français.

Voyelles

a	ا iranien	o	ô français
e	ـَ iranien	u	ـُ
i	i turc	û	ـُو
î	î français		

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

On trouvera une bibliographie complète des publications relatives à la question yezidie dans les articles de Menzel : *Ein Beitrag zur Kentniss der Yeziden* ; *Yazīdī* ; *Šeykh ʿAdī* et *Kitāb el Djilwa*. Nous nous contenterons d'indiquer ici les ouvrages auxquels nous renvoyons au cours de cette étude.

ʿAbbās el ʿAzzāwī, *Tāʾrīkh el Yazīdiyya wa aṣl ʿaqīdatihim* ; Bagdad, 1935.

ʿAbd el Qādir el Djīlānī, *Futūḥ el Ghayb* ; Le Caire, s. d.

Badger, *The Nestorians and their ritual* ; Londres.

M. Van Berchem, *Corpus inscriptionum arabicorum* ; *Mémoires de la Mission archéologique du Caire*, XIX.

C. Brockelmann, *Das Neujahsfest der Yezidis* ; *ZDMG*, LV.

A. de Boucheman, *Les Sbaʿa* (*en préparation*).

M. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople* ; *Journal Asiatique*, année 1926.

R. P. Charles, *Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire* ; Paris, Leroux, 1936.

A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* ; *Archives d'Études Orientales*, XIV.

Dictionnaire Géographique universel ; Paris, 1833.

A. Dirr, *Einiges über die Jeziden* ; *Anthropos*, XII-XIII.

ʿAbd er Razzāq el Ḥasanī, *Eṣ-Ṣābiʾa* ; Saïda, s. d.

R. Empson, *The culte of the Peacock Angel* ; Londres, 1928.

R. Frank, *Scheikh ʿAdī, der grosze Heilige der Yezidis ; Türk. Bibl.*, XIV ; Berlin, 1911.
Michel Febvre, *Théâtre de la Turquie* ; Paris, 1682.
Forbes, *A visit to the Sindjar Hills; Royal Geographical Journal*, IX.
G. Furlani, *Testi religiosi sui Yezidi*; Bologne, 1930.
G. Furlani, *Gli interdetti dei Yezidi ; Der Islam*, XXIV.
Giamil, *Monte Singar, Storia di un Popolo Ignoto*; Rome, 1900.
M. A. Guidi, *Origine dei Yazīdī e storia religiosa dell' Islam e del dualismo* ; *RSO*, Rome, 1932.
— *Nuove ricerche sui Yazidi* ; *ibid.*, 1932.
Hawar, revue kurde publiée à Damas en 1932 et 1933.
Ibn Šākir, *Fawāt el Wafayāt* ; Le Caire, 1299.
Ibn Taymiyya, *Madjmūʿat er rasāʾil el kubrā*, t. I, pp. 262-317 ; Le Caire, 1323.
— *Minhādj es sunnat en nabawiyya* ; Le Caire, s. d.
Ismaʿīl beg Çol, *El Yazīdiyya qadīman wa ḥadīthan* ; Beyrouth, American Press, 1934.
A. Jaba, *Dictionnaire Kurde-Français* ; St Pétersbourg, 1879.
— *Recueil de notices et de récits courdes* ; St Pétersbourg, 1860.
R. P. Lammens, *Le massif du Djebel Simʿān et les Yezidis de Syrie ; Mélanges de l'Université St Joseph* ; Beyrouth, 1906.
A. H. Layard, *Niniveh and its remains* ; Londres, 1850.
R. Lescot, *Quelques publications récentes sur les Yezidis ; Bulletin d'Etudes Orientales*, VI.
Lidzbarsky, *Ein Exposé der Jeziden, ZDMG*, LI.
H. Makas, *Drei Jezidengebete*, in *Materialen zu einer Geschichte der Sprachen und Litteraturen des Vorderen Orient*, herausgegeben von Martin Hartmann, Heidelberg, 1900.
Anastase Marie, *El Yazīdiyya ; Mašriq*, II ; Beyrouth, 1899.
— *La découverte récente des deux livres sacrés des Yezidis ; Anthropos*, VI.
L. Massignon, *La Passion d'Al Hosayn ibn Mansour al Hallaj, martyr mystique de l'Islam* ; P. Geuthner, Paris.
— *Al Hallaj, le phantasme crucifié des docètes, et Satan selon les Yezidis* ; *RHR*, 1911.
A. Menant, *Les Yezidiz*, Paris ; 1892.
Th. Menzel, *Ein Beitrag zur Kentniss der Yeziden*, in Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition*, t. I ; Leipzig 1911.
— *Yazīdī ; EI.*
— *Šeykh ʿAdī ; EI, supp.*

TH. MENZEL, *Kitāb el Djilwa ; EI, supp.*

A. MINGANA, *Devil worshippers : their beliefs and their sacred books ; JRAS*, II.

— *Sacred books of the Yazidi* ; *JRAS*, VII.

R. MONTAGNE, *Quelques aspects du peuplement de la Haute-Djeziré ; Bulletin d'Etudes Orientales*, II.

— *Contes poétiques bédouins ; ibid.*, V.

F. NAU, *Note sur la vie et la date de Cheikh Adi ; Revue de l'Orient Chrétien*, 2e série, IX.

— *Recueil de textes et de documents sur les Yezidis ; ibid.*, XX.

B. NIKITINE, *Superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmia ; Revue d'Ethnographie*, 1923.

— *Une apologie kurde du sunnisme ; Rocznik Orjentalistyczny*, VIII.

M. v. OPPENHEIM, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf* ; Berlin, 1899-1900.

P. PERDRIZET, *Documents du XVIIe siècle relatifs aux Yezidis ; Bulletin de la Société géographique de l'Est*, 1903.

H. POGNON, *Sur les Yezidis du Sindjar ; Revue de l'Orient Chrétien*, XX.

E. PRYM und A. SOCIN, *Kürdische Sammlungen* ; St Pétersbourg, 1887.

QUATREMÈRE, *Histoire des Mongols de la Perse* ; Paris, 1836.

— *Histoire des Sultans Mamelouks d'Egypte* ; Paris, 1837-1845.

R. RESCHER, *Orientalische Miszellen* ; Stambul 1936.

P. RONDOT, *Les Tribus montagnardes de l'Asie antérieure ; Bulletin d'Etudes Orientales*, VI.

E. SACHAU, *Handschriften Verzeichnisse der Kgl. Bibliotek von Berlin.*

ŞEREF XAN, *Seref Name* ; Le Caire, s. d.

EŠ ŠAʿRĀNĪ, *Eṭ-Ṭabaqāt el kubrā.*

EŠ ŠAṬANAWFĪ, *Behdjet el Asrār* ; Le Caire, s. d.

SIOUFFI, *Notice sur la secte des Yezidis ; JA*, série VII, t. 20.

SIOUFFI, *Notice sur le Cheikh ʿAdi et sur la secte des Yezidis ; JA*, série VIII, t. 5.

E. SMITH and H. G. D. DWIGHT, *Missionary researches in Armenia, including a journey through Asia Minor and into Georgia and Persia, with a visit to the Chaldean Christians of Ourmiah and Salmas* ; London, 1834.

A. TAYMÛR, *El Yazīdiyya wa manšaʾ niḥlatihim* ; Le Caire, 1347.

I

RELIGION

CHAPITRE I

LES ORIGINES

Les origines du Yezidisme sont longtemps restées entourées de mystère. Les premiers chercheurs voyaient en cette religion la survivance d'antiques cultes orientaux, (Mazdéisme, Manichéisme) ; s'autorisant de cette théorie, certains identifiaient assez témérairement les anges yezidis avec des divinités païennes. D'autres qui, comme Nau, utilisaient des documents nestoriens, attribuaient à la secte des sources chrétiennes (1). Il y a seulement quelques années que les travaux d'Aḥmad Pacha Taymūr et de ʿAbbās ʿAzzāwī (2), magistralement repris par Guidi (3), ont apporté au problème sa solution définitive, paradoxale de prime abord, puisqu'elle fait du Yezidisme une hérésie musulmane, alors que, sous son aspect actuel, ce système religieux ne présente presque aucune analogie avec l'Islam.

(1) Cf. Nau, *Note sur la date et la vie de Cheikh ʿAdi.*

(2) Cf. Aḥmad Taymūr, *El Yazīdiyya wa manšaʾ niḥlatihim,* et ʿAbbās ʿAzzāwī, *Tāʾrīkh el Yazīdiyya wa aṣlu ʿaqīdatihim.*

(3) Cf. Guidi, *Origine dei Yezīdī e storia religiosa dell 'Islam e del dualismo,* ainsi que *Nuove ricerche sui Yazidi.*

D'après Guidi, on trouve à l'origine de la secte un *ghuluww* pro-omeyyade qui fut, durant les premiers siècles de la dynastie abbasside, redoutable en bien des points de l'empire arabe, mais qui se localisa bientôt dans le Sud du Kurdistan. Entre 1130 et 1160, les prédications de Šeykh ʿAdī (le Ṣêx Hadî des Yezidis) (1) canalisèrent le mouvement vers le mysticisme. En effet, ce saint personnage, qui s'était retiré à Laleṣ, dans le Djebel Hakkārī, fonda une confrérie qui rassembla de nombreux adhérents. Elle connut un rayonnement considérable, mais ne tarda pas à se diviser en deux groupes : l'un, fixé en Syrie et en Egypte, demeura orthodoxe, mais dépérit rapidement, l'autre, demeuré au Kurdistan, oublia les préceptes du Sunnisme et forma le premier noyau de la communauté yezidie.

Le *ghuluww* omeyyade qui marque les Ve et VIe siècles de l'Hégire et dont Guidi a le premier signalé l'importance (2) recruta de nombreux sympathisants parmi les tribus kurdes de l'Iraq septentrional. Il semble que des relations fréquentes aient existé entre ces populations et la première dynastie califale (3) ; lorsque celle-ci fut renversée, un certain nombre de ses représentants cherchèrent asile dans les montagnes du Kurdistan et y firent souche. Les émirs de Djezīret Ibn ʿOmar, ceux de Ardelan, de Gurgil et de Finek avaient pour ancêtre, d'après le *Ṣeref Name*, un descendant de Khālid ibn el Walīd ; ceux de Suleymaniyé et de Mayafariqîn se rattachaient à Merwān II (4). Les chefs des Cûlamerkî (5)

(1) Nous orthographierons ʿAdī lorsqu'il sera question du personnage musulman, et Hadî lorsqu'il s'agira du saint yezidi.

(2) Cf. Guidi, *op. cit.*, p. 270-80.

(3) Le Calife Merwān était fils d'une esclave kurde (cf. *EI*, art. *Kurdes*).

(4) Cf. *Ṣeref Name*, p. 339.

(5) Cf. Guidi, *op. cit.*, p. 391.

et ceux des Meḥmûdî revendiquaient également des origines omeyyades.

Ces réfugiés politiques accueillis par les tribus kurdes contribuèrent sans doute à entretenir chez elles une certaine agitation : elles se soulevèrent à plusieurs reprises, aux débuts de la période abbasside (1). Cependant, par la suite, quelques uns des Omeyyades installés au Kurdistan renoncèrent à leurs ambitions pour se consacrer à la pratique du mysticisme. Un certain Abū l Ḥasan ʿAlī (409-484, 1018-1029), originaire du Djebel Hakkārī et apparenté aux émirs de Djeziré (il descendait de Khālid ibn el Walīd) se retira au Sindjār et réunit un grand nombre de disciples (2). Ibn Taymiyya fait expressément de lui un précurseur de ʿAdī (3).

Ainsi, dès le Ve siècle de l'Hégire, toute la partie sud-est du Kurdistan se trouvait gagnée, politiquement ou religieusement, à la cause omeyyade. Moins d'une centaine d'années après la mort de Abū l Ḥasan ʿAlī, Es Samʿānī, de passage dans la région, entra en contact avec des sectaires qui croyaient en l'imamat de Yazīd et qui se rattachaient à ce prince par le nom qu'ils donnaient à leur communauté : « En Iraq, dans le Djebel Ḥulwān et dans le pays qui l'entoure, j'ai rencontré de nombreux *Yezidis*. Ils mènent la vie ascétique dans les villages de cette montagne et mangent du *ḥāl* (4). Ils ne se mêlent que très peu aux autres gens. Ils croient en l'imamat de Yazīd et soutiennent que ce calife était dans le droit chemin. » (5).

(1) Cf. *EI*, art. *Kurdes*.
(2) Cf. Es Samʿānī, cité par ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 12.
(3) Cf. Ibn Taymiyya, *Er risālat el ʿadawīyya*, p. 273.
(4) *Celastrus edulis* ; certains soufis faisaient usage de cette plante afin de supporter plus facilement les fatigues du jeûne : cf. ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 9, note 2.
(5) Es Samʿānī, cité par ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 9 et 10.

Ce fut au milieu de ces hérétiques que s'installa Šeykh ʿAdī b. Musāfir, au début du VIe siècle.

ŠEYKH ʿADĪ

Šeykh ʿAdī b. Musāfir (1) naquit dans la province de Baalbek, à Beyt Fār (2), vraisemblablement entre 465 H. (1073-2) et 470 H. (1077-8) ; nous savons en effet qu'il mourut presque nonagénaire en 555-7. D'après la généalogie qui lui est attribuée d'ordinaire, il descendait de Merwān Ier (3).

Šeykh ʿAdī passa la première partie de sa vie à Bagdad, où il connut les plus célèbres mystiques de son époque. Il y rencontra Abū Nadjīb ʿAbd el Qādir es Suhrawardī (4), les deux frères Ghazālī (5), ainsi que ʿAbd el Qādir el Djīlānī qui fut son condisciple, et, plus tard, en 509 (6), son compagnon au cours d'un pèlerinage à la Mecque. Les

(1) Nous possédons plusieurs notices biographiques sur ce saint, la plupart sont reproduites dans l'ouvrage d'Aḥmad Taymūr (p. 12-17). Les deux plus longues sont fournies par le *Kitāb manāqib eš šeykh ʿAdī b. Musāfir* (analysé par Frank dans son livre *Scheikh ʿAdī, der grosze Heilige der Yezidis*) et par le *Behdjet el asrār*.

(2) Les biographes entourent parfois la naissance du saint de circonstances miraculeuses. D'après un récit que cite ʿA. ʿAzzāwī (*op. cit.*, p. 29-30), Musāfir, se serait retiré du monde durant trente années, pour se mortifier dans la solitude. Ce temps révolu, il aurait reçu en songe l'ordre de regagner son domicile afin d'engendrer celui qui devait être Šeykh ʿAdī.

(3) Cf. ci-dessous, *Annexe I.*

(4) Mort à Bagdad en 563 H., auteur de plusieurs traités de *taṣawwof.*

(5) Ghazālī écrivit une de ses épitres à la requête de ʿAdī (cf. Frank, *op. cit.*, p. 42-43).

(6) Cf. Frank, *op. cit.*, p. 86-7.

noms des maîtres de ʿAdī nous ont été conservés (1) : il étudia avec Ḥammād ed Dabbās (2), puis, lorsqu'il eut gagné l'Iraq du Nord, avec ʿOqeyl el Manbidjī (3), dont il reçut la *khirqa*, et avec Abū l Wafāʾ el Ḥulwānī (4). Il fut en outre disciple d'un certain Ḥamīd el Andalusī, auquel le rattache la *nisbat futuwwa* que nous publions plus loin (5), mais sur le compte duquel nous n'avons pu trouver aucun renseignement.

Bientôt, Šeykh ʿAdī put, à son tour, passer pour un maître. Il faisait, par l'ardeur de sa dévotion, l'admiration d'un mystique comme ʿAbd el Qādir el Djīlānī, auquel la chronique prête les propos suivants : « Si l'on pouvait atteindre au don de prophétie au moyen du zèle pour la foi, sans doute, Šeykh ʿAdī b. Musāfir y serait-il parvenu. », et

(1) Cf. Ibn Khallikān, *apud* A. Taymūr, *op. cit.*, p. 14-15.

(2) Cf. à son sujet : *Behdjet el asrār*, p. 144-6. Il habitait le quartier de Muẓaffariyyé à Bagdad et jouissait dans cette ville d'une grande réputation de sainteté. Il y mourut en 525 H. et fut enterré au cimetière de Šawīnzī. Sa tombe resta longtemps un lieu de pèlerinage. Il fut également le maître de ʿAbd el Qādir el Djīlānī. Le *Behdjet el asrār* lui attribue de nombreux miracles et rapporte une anecdote qui montre combien son orthodoxie était stricte.

(3) Cf. à son sujet *Behdjet el asrār*, p. 144-6 et Šaʿrānī, *Ṭabaqāt*, t. I, p. 151. Il résidait à Manbidj. La faculté qu'il avait de se déplacer par la voie des airs lui valut le surnom de *Ṭayyār*. D'après le *Behdjet*, il fut le premier à introduire en Syrie la *khirqa ʿomariyya*. La tradition yezidie a conservé le souvenir de ce personnage : cf. Ismaʿīl beg Çol, *op. cit.*, p. 107.

(4) Cf. à son sujet *Behdjet*, p. 142-3, et Šaʿrānī, *op. cit.*, p. 149-50. De race kurde, il habitait le village de Qalmīnī. Elève de Abū Moḥammad eš Šunbukī, il réunit quarante disciples, dont dix-sept princes, et fut, d'après le *Behdjet*, le premier à recevoir, en Iraq, le titre de *Tādj el ʿĀrifīn*. Il mourut après 500, agé de plus de 90 ans. Ce fut Šeykh ʿAdī qui eut l'honneur de laver son cadavre (cf. *Behdjet*, p. 150).

(5) Cf. ci-dessous, *Annexe I*.

encore: « Je témoigne en faveur de mon frère ʿAdī b. Musāfir que les insignes de la souveraineté sur les autres saints de son temps furent érigés en son honneur, alors qu'il était encore dans le ventre de sa mère » (1). Il semble pourtant douteux que le *šeykh* ait commencé à s'entourer de disciples avant d'avoir quitté Bagdad. Ses goûts le portaient vers la retraite; il gagna le Djebel Hakkārī et adopta pour ermitage les ruines d'un monastère chrétien, situé à Laleş (2).

Le choix d'une résidence aussi écartée et aussi sauvage lui fut-il dicté uniquement par l'amour de la solitude ou, au contraire par la conviction que les Kurdes du district, en majorité fidèles à la cause omeyyade ne manqueraient pas d'accueillir favorablement un représentant de la lignée dont ils s'étaient faits les champions (3)? C'est la question que l'on se pose lorsque l'on songe au précédent de Abū l Ḥasan

(1) Cité par Frank, *op. cit.*, p. 82.

(2) La date à laquelle se place cet abandon du monde ne nous est pas connue. Elle semble voisine de l'année 500 : en effet, l'épître de Ghazālī que nous mentionnons p. 22, note 5, et qui est forcément antérieure à 505, date de la mort de l'auteur, fait déjà suivre le nom de ʿAdī de la *nisba* « el Hakkārī ». Cette *nisba* peut avoir été interpolée, il est vrai ; cependant, nous sommes obligés d'admettre la présence du saint dans la région du Djebel Hakkārī dès les premières années du VIe siècle, puisque nous savons qu'il assista aux funérailles d'Abū l Wafā' qui durent avoir lieu à peu près à cette époque. Il est possible que ʿAdī soit, par la suite, revenu à Bagdad, ne serait-ce que pour accompagner à la Mecque son ami ʿAbd el Qādir el Djīlānī (509 H.).

(3) Il ne faut pas oublier non plus que de nombreux soufis, kurdes, pour la plupart, se rencontraient alors dans cette région : Abū Bekr ibn ʿAbd el Ḥamīd eš Šibānī el Khabbāzī (*Behdjet*, p. 230), Abū Moḥammed eš Šunbokī (*Behdjet*, p. 134 et ss.; Šaʿrānī, p. 147), Suweyd es Sindjārī (*Behdjet*, p. 177-80), ʿAlī b. Wahhāb es Sindjārī (*Behdjet*, p. 230), Maṭar el Bādirānī (*Behdjet*, p. 163-5), Mādjid el Kurdī (*Behdjet*, p. 165-8), élève, lui aussi, d'Abū l Wafā'. La présence de ce groupe de mystiques a pu exercer une certaine attraction sur Šeykh ʿAdī.

ʿAlī, au Sindjār, et aussi à 'activité que le *šeykh* déployait dans ses prédications : le *Kitāb el Manāqib* raconte, d'après un certain ʿOmar el Qabīṣī « wie der Scheich den er (ʿOmar) begleiten durfte, einst predigend, die Dörfer in der Umgebung von Mosul durchzog » (1). Pourtant, rien dans ce qui nous a été conservé des œuvres du saint ne trahit d'ambitions politiques. Il ne cherchait probablement qu'à rappeler les préceptes du Coran à des populations plus attachées à leurs superstitions locales qu'à l'Islam.

Les doctrines que professait Šeykh ʿAdī nous sont bien connues, grâce aux quelques traités qu'il nous a laissés. Ces écrits sont au nombre de quatre : *Iʿtiqād ahl es sunna wa l djamāʿa ; Kitāb fīhi ḏikr adāb en nafs ; Waṣāyā š šeykh ʿAdī b. Musāfir ilā l khalīfa ; Waṣāyā li murīdihi Qāʾid wa li sāʾir el murīdīn* (2).

Le premier de ces opuscules constitue en quelque sorte la profession de foi du saint, profession de foi strictement conforme aux exigences de l'orthodoxie sunnite ; l'auteur se défend, dans sa conclusion, de toute innovation et déclare s'être contenté de reproduire l'opinion de ses prédécesseurs (Frank, p. 16). L'ouvrage débute par un exposé du dogme de l'unité de Dieu et des moyens grâce auxquels nous pouvons parvenir à la connaissance de cette vérité. Ceux-ci sont au nombre de deux, le premier est fourni par l'étude des traditions (*samʿ*), le second, par la raison (*ʿaql*). ʿAdī décrit ensuite les attributs de la divinité, insistant particulièrement sur sa toute-puissance dont il tire une conséquence importante : c'est Dieu qui a créé Satan et le mal.

(1) Frank, *op. cit.*, p. 62.

(2) Frank a donné une analyse de ces textes, aujourd'hui encore inédits (cf. *op. cit.*, p. 10-28). C'est sur son résumé que nous nous guiderons.

Le *šeykh* cite les passages du Coran (1) et les *ḥadīth* qui confirment sa théorie; il la justifie encore par le raisonnement suivant: « Une autre preuve est que, si le mal existait indépendamment de la volonté de Dieu, ce dernier serait impuissant, or un être impuissant ne peut être Dieu. En effet, il ne peut y avoir dans la demeure de Dieu quelque chose qu'il ne désire pas ou qu'il ignore ». (2).

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude de la foi, vertu que ʿAdī définit en ces termes: « La foi est en même temps parole, œuvre et intention; elle se trouve accrue par l'obéissance et diminuée par la désobéissance ». Le saint professe que les Musulmans doivent se guider uniquement sur le Coran et sur la *sunna*; d'après lui, seul, l'individu qui se conforme aux exemples de Abū Bekr, de ʿOmar, de ʿOthmān et de ʿAlī, est croyant (3).

Dans le dernier chapitre de son livre, ʿAdī énumère les diverses autres vérités que doivent reconnaître ses *murīd*. Enfin, il déclare qu'au jour du Jugement, Dieu attachera autant d'importance à l'attitude des fidèles vis à vis des novateurs (*mubtadiʿūn*) qu'à leur observance de la loi religieuse. Une sorte d'appendice contient plusieurs *ḥadīth* relatifs à la *bidʿa* (4) et à la divisions de l'Islam en 73 sectes.

(1) XVII, 66; LXXXXI, 7; IV, 80.

(2) ʿAdī prend ainsi position contre le qadarisme. Si la doctrine yezidie comporte des éléments dualistes, ce n'est donc pas à cette école qu'elle en est redevable, contrairement à ce que semble supposer ʿA. ʿAzzāwī (cf. *op. cit.*, p. 60).

(3) En même temps que celle des quatre premiers califes, ʿAdī admet la sainteté de Moʿāwiyya : « Moʿāwiyya et ʿAlī étaient deux *imām* de bonne volonté. Ils se combattirent parce qu'ils cherchaient le droit avec ardeur, et non parce qu'ils visaient à satisfaire leurs désirs ; ni l'un ni l'autre ne voulait tuer son frère. Les adversaires de chacun d'eux sont tous en paradis ».

(4) Ces condamnations répétées de la *bidʿa* trahissent peut-être l'inquiétude qu'inspirait à Šeykh ʿAdī les progrès réalisés sous

Le *Kitāb fīhi ḏikr adāb en nafs* forme la suite logique de l'opuscule précédent. C'est le traité de dévotion pratique qui complète l'exposé de la doctrine. Il débute par l'énumération des dix particularités que le juste doit posséder ou dont il doit se garder, et par l'inventaire des grâces dispensées à l'humanité par chacun des anges et des prophètes.

On entre dans le vif de l'ouvrage avec les conseils édifiants, mais sans grande originalité que donne Šeykh ʿAdī à ses disciples : « Sache, ô toi, que les saints ne sont pas devenus des saints à force de manger, de boire, de dormir, de frapper et de battre, mais qu'ils se sont élevés jusqu'à leur état grâce à leur zèle religieux et à leurs pratiques austères. En effet, ne vit que celui qui meurt. Celui qui périt pour l'amour de Dieu devient une robe d'honneur pour la Divinité, et celui qui se rapproche de Dieu en anéantissant sa propre vie, Dieu lui rend cette vie ». Usant de métaphores, l'auteur décrit l'ascèse comme étant une guerre conduite contre le « moi », et l'extase, un voyage aux nombreuses étapes, vers la Divinité. Il fait dire aux mystiques enfin admis à s'asseoir au banquet céleste : « Nous ne cherchions ni le Paradis, ni ses houris, mais une contemplation pour elle-même. Nous avons enduré bien des fatigues ; nos âmes se sont anéanties ».

Un détail mérite d'être souligné : après avoir condamné la pratique du *ḏikr* (« sache que les invocations, même sincères éteignent le flambeau de la connaissance »), ʿAdī affiche à l'égard de la prière un mépris courant chez certains mystiques, mais qui ne laisse pas de surprendre de la part d'un sunnite aussi intransigeant que lui.

Les *Admonitions au Çalife* ne renferment aucun élément susceptible d'éclairer d'un jour nouveau la personnalité du saint. Quant aux *Conseils à Qāʾid*, ils contiennent

ses yeux par le *ghuluww* omeyyade qu'il encourageait involontairement par sa présence au milieu des sectaires.

uniquement des exhortations d'ordre moral. Le *šeykh* presse ses disciples de se détacher du monde, de dominer leurs passions et même de renoncer à « tout ce qu'il y a d'agréable dans la vie » ; après leur avoir rappelé le respect dû aux ascètes, il termine en faisant l'éloge du silence.

Outre ces œuvres en prose, on attribue à Šeykh ᶜAdī quatre poèmes qui ne manquent pas de beauté. Ils ont été publiés par Frank, mais, comme leur contenu ne s'écarte pas des lieux communs du soufisme, nous jugeons inutile de les analyser ici.

Telle qu'elle apparaît dans les écrits qu'il nous a laissés, la doctrine de ᶜAdī est sans grande nouveauté ; elle ne s'écarte en rien des principes de l'Islam et ne présente aucune particularité qui puisse faire supposer qu'elle ait exercé une influence quelconque sur la genèse du dogme yezidi. C'est certainement à ses austérités et à ses dons surnaturels plutôt qu'à une croyance aussi peu originale que le saint dût la célébrité qu'il connut et l'ascendant qu'il acquit sur ses disciples. Ses mortifications, ses jeûnes, et ses miracles (1) lui valurent bientôt une véritable

(1) Le *Kitāb Manāqib eš šeykh ᶜAdī*, analysé par Frank en donne une longue liste : le saint commandait aux serpents et aux bêtes féroces (Frank, p. 26), il pouvait lire dans la pensée de ses interlocuteurs (p. 57), faire jaillir des sources d'un sol aride et le rendre fertile (p. 58 et p. 80). Un jour, en posant la main sur la poitrine de son serviteur, il lui permit de retenir le Coran par cœur (p. 59) ; un peu plus tard, il transporta instantanément le même individu dans « la sixième île de l'Océan » (*ibid.*). Il savait provoquer des visions chez ses disciples et faire apparaître dans un miroir le visage des personnes absentes (p. 59-60). Il rendait la vue aux aveugles (p. 61), devenait invisible à volonté (*ibid.*) et raccourcissait les distances (*ibid*). Une fois, il ressuscita un Kurde qui venait d'être écrasé par un rocher (p. 62). Il déplaçait les montagnes par la seule force de sa parole (p. 62). Il était informé des actions et des pensées les plus secrètes des absents (p. 63 et 68).

souveraineté morale sur toute la province de Hakkārī (1). Les éloges que font de lui ses biographes prouvent que sa renommée, loin d'être purement locale, s'étendit à l'Iraq et à la Syrie. De tous côtés, de pieux personnages, kurdes, pour la plupart (2), venaient s'installer à Laleş, auprès du Maître. C'est ce groupe de zélateurs qui permit au *šeykh* de fonder la confrérie qui prit son nom, la *ʿAdawiyya*, et dont la caste des *Feqîran* yezidis constitue de nos jours le dernier vestige (3).

On ne sait rien sur la règle primitive de la *ṭarīqa*, mais les traités laissés par ʿAdī donnent une idée de sa sévérité

Il reçut de Dieu un diplôme qui le préservait, lui et tous ses disciples, du feu de l'enfer (p. 65). La *Kaʿba* venait le visiter dans sa retraite (p. 65). Il communiquait avec les morts (p. 66). Un char de lumière le transportait à travers les airs (p. 69). Il délivra miraculeusement un de ses disciples prisonnier des Francs à Tripoli et le transporta en moins d'une nuit à Nisibin (p. 69 et ss.). Il connaissait les mots magiques grâce auxquels on peut ouvrir les portes (p. 74). Il renversait le cours des fleuves (p. 77). Enfin, il avait le don de voir ce qui se passait au loin (p. 77 et 79).

(1) Vénéré par les princes, aussi bien que par les gens du peuple, il se serait trouvé en relations avec l'émir d'Arbil (cf. Aḥmad Taymūr, *op. cit.*, p. 15).

(2) Le *Kitāb el Manāqib* donne une liste des disciples de Šeykh ʿAdī ; sans doute cette liste concorde-t-elle avec celle que nous publions ci-dessous (cf. *Annexe* I). Certains des *murīd* du saint étaient, si l'on en croit leurs *nisba*, originaires de contrées assez éloignées. Šeykh ʿAdī aurait eu quarante élèves. La tradition en attribue le même nombre à d'autres *šeykh*, comme Abū l Wafāʾ ou ʿAlī b. Wahhāb es Sindjārī. Le nombre quarante joue d'ailleurs un grand rôle dans le système yezidi : cf. ci-dessous, les deux jeûnes de quarante jours des *Feqîran*, les quarante mille ans que Dieu passe dans la perle blanche qu'il a créée, les quarante cavaliers de Ferxedîn, le règne de quarante ans de Jésus, qui précèdera la fin du monde.

(3) Cf. ci-dessous, *Organisation religieuse*.

probable. Sans doute les ᶜ*Adawī* étaient-ils tenus, comme actuellement les *Feqîran*, de jeûner chaque année quatre-vingts jours en sus des jeûnes réguliers, de coucher à la dure, de s'abstenir de verser le sang et de marquer leur renoncement au monde par le port d'un costume particulier. Leurs pratiques religieuses se bornaient vraisemblablement à des mortifications de cet ordre et à la lecture du Coran : nous avons vu que Šeykh ᶜAdī condamnait le *ḏikr* comme une *bidᶜa.*

Une discipline très rigoureuse présidait à l'éducation des novices. Ceux-ci devaient abdiquer toute volonté personnelle et se soumettre entièrement aux directives de leur supérieur. Ḥasan, le troisième successeur du saint rapporte l'anecdote suivante: « On raconte que notre *šeykh* dit un jour à un de ses disciples nommé Taraḥḥom : « O Taraḥḥom, lorsque Munkar et Nakīr descendront vers toi dans la tombe et te demanderont quel est ton Seigneur, que leur répondras-tu ? » « Je leur répondrai, dit-il, Šeykh ᶜAdī b. Musāfir vous dira quel est mon Seigneur ! » (1). Plus loin, Ḥasan, fidèle à l'esprit de son prédécesseur, écrit : « Le *murīd* n'est vraiment un *murīd* que lorsque sa volonté est entièrement soumise à celle de son *šeykh* et lorsqu'il est, entre les mains de son *šeykh*, semblable au cadavre entre celles du laveur de morts qui le manie à son gré » (2).

De son côté, le maître doit se montrer digne de la confiance que lui accorde son élève et, non seulement le diriger avec sagesse, mais percevoir toutes les inquiétudes qui l'assaillent et presque se sentir uni à lui par des liens physiques : « Tout *šeykh* qui ne sait combien de fois son *murīd* se retourne la nuit sur sa couche — son *murīd* fût-il à l'extrême Est ou à l'extrême Ouest de la terre —, celui-là n'est pas un *šeykh* » (3).

(1) Cité par Frank, *op. cit.*, p. 48.
(2) Cité par Frank, *op. cit.*, p. 48.
(3) *Kitāb el Manāqib*, cité par Frank, *op. cit.*, p. 63.

Après la mort de son fondateur, la ᶜAdawiyya se trouva sans doute amenée, par suite de l'accroissement du nombre des adhérents qu'elle groupait, à compliquer son organisation de règles nouvelles. Les obligations réciproques qui liaient maîtres et disciples favorisèrent l'apparition d'une hiérarchie très stricte ; chaque novice dût désormais reconnaître un certain nombre de supérieurs dont il dépendait étroitement (1). Les fonctions religieuses qui, bien qu'ayant perdu toute raison d'être, subsistent dans le système yezidi actuel, sont autant de vestiges des grades qui existaient au sein de la *ṭarīqa* (2).

Loin de n'exercer qu'une influence locale, la *ᶜAdawiyya* rayonna dans tout le Proche Orient. Un siècle après sa fondation, elle était déjà représentée en Syrie, au Caire (3) et peut-être même en Perse (4). Par la suite, elle perdit beaucoup de son importance, mais n'en subsista pas moins fort longtemps. Au XVIe siècle, elle comptait encore quelques adeptes à Damas (5). Cependant, les rameaux lointains

(1) Dépendance qui prenait parfois l'allure d'une parenté mystique : cf. ci-dessous, *Organisation religieuse*, l'idée touchante du « frère de l'autre monde » (*brayê axêretê*) qui subsiste encore chez les Yezidis.

(2) Cf. ci-dessous, *Organisation religieuse*. Chaque yezidi est «lié par cinq obligations », il doit avoir un Dieu (*Usta*, litt.: maître), un *şêx*, un *pîr*, un frère de l'autre monde, (*brayê axêretê*, ou *yar* : ami) et un tuteur (*murebbî*).

(3) Où ses adeptes étaient assez nombreux pour être redoutables : cf. ci-dessous, *Histoire*.

(4) Si l'on en croit un passage du *Kitāb el Manāqib* traduit par Frank (*op. cit.*, p. 78) : « ᶜAbdallāh ist der erste der den Namen des Scheich ᶜAdī in persischen Länder allgemein bekannt gemacht hat, und viele Leute wurden seine Anhänger ».

(5) Dont quelques membres de la famille de Šeykh ᶜAdī (cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 39-40). Peut-être l'ordre existait-il encore à la fin du XVIIIe siècle ; l'un des manuscrits utilisés par Frank est de la main d'un certain Eš Šafûnī († 1788) qui appelle ᶜAdī « *sayyidī* »,

de la confrérie se détachèrent rapidement de leur souche pour vivre de leur vie propre.

Dès la mort de ʿAdī, la communauté se trouva divisée en deux groupes rivaux. L'un, sans doute en minorité, comprenait des éléments qui demeuraient fidèles à la loi musulmane; le second réunissait des hétérodoxes, égarés par leur zèle exagéré pour le saint et pour ses continuateurs. C'est le conflit de ces deux tendances, dont les textes ne parlent qu'à mots couverts, que M. A. Guidi a eu le premier le mérite de mettre en lumière. Cette lutte se poursuivit pendant près d'un siècle. Au Djebel Hakkārī, elle se termina par le triomphe des extrémistes et par l'apparition du Yezidisme; au contraire, chez les *ʿAdawī* de Syrie et d'Égypte, ce furent les orthodoxes qui l'emportèrent, non sans peine, d'ailleurs. Tandis que, d'un côté, les Kurdes membres de l'ordre, transformaient le sunnisme de ʿAdī en une sorte de religion nationale, de l'autre, l'influence prépondérante du milieu arabe dans lequel évoluait une partie de la *ṭarīqa* parvint à restaurer un conformisme un instant menacé.

Nous étudierons plus loin l'aspect doctrinal de ces compétitions, préférant examiner dès à présent l'attitude adoptée par les premiers successeurs de ʿAdī en face du *ghuluww*.

LES SUCCESSEURS DE ŠEYKH ʿADĪ

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les héritiers du saint dédaignèrent les possibilités que leur offrait le fanatisme de leurs partisans. Ils paraissent avoir employé leur prestige surtout à combattre le progrès de l'hérésie ; la

ce qui semble indiquer l'appartenance du copiste à la *ʿAdawiyya* (cf. Frank, *op. cit.*, p. 32).

plupart des sentences que leur attribuent leurs biographes stigmatisent les novateurs et leurs audaces.

Avant de mourir, ʿAdī avait désigné, pour continuer son œuvre, son neveu Ṣakhr Abū l Barakāt. Celui-ci, natif de Beyt Fār, était venu le rejoindre d'assez bonne heure et avait su aussitôt s'imposer par sa piété. Voici comment *Behdjet* retrace la carrière de ce personnage: « Lorsque notre *šeykh*, ʿAdī b. Musāfir, fut devenu célèbre dans le Djebel Hakkārī, son neveu Abū l Barakāt quitta Beyt Fār, [village] de la Bekaa pour aller le retrouver. Le *šeykh* l'identifia grâce aux particularités qu'il lui connaissait depuis son enfance : il l'avait laissé tout jeune encore chez son père Ṣakhr (1). Abū l Barakāt apprit [à ʿAdī] que son frère et quelques uns des parents qu'il avait laissés à Beyt Fār étaient morts. Il se fixa auprès de son oncle, dont les disciples le reçurent avec de grands égards. Lorsque le saint mourut, tous se tournèrent vers Ṣakhr Abū l Barakāt ; ils le choisirent pour chef et lui reconnurent la succession de Šeykh ʿAdī, conformément aux dernières volontés de celui-ci. Les *šeykh* de la Montagne disaient que l'essence de la sainteté (*sirr el wilāya*) était passée en lui après la mort de son oncle » (2).

Ṣakhr présida sans doute longtemps aux destinées de la confrérie (les sources rapportent qu'il atteignit un âge avancé, mais elles ne donnent aucune date). Attaché aux mêmes principes que ʿAdī, aussi hostile que lui à la *bidʿa* et aux excès doctrinaux (3), il sut conserver à l'ermitage de Laleş son caractère de centre religieux. Plusieurs

(1) Frère de ʿAdī.

(2) *Behdjet el asrār*, p. 215.

(3) Le *Behdjet el asrār* et les *Qalāʾid el djawāhir* lui attribuent un certain nombre de maximes qui paraissent dirigées contre les extrémistes de la ʿ*Adawiyya*. ʿA. ʿAzzāwī les a rassemblées dans son ouvrage (cf. *op. cit.*, p. 42-5).

disciples vinrent l'y rejoindre (1), moins nombreux, toutefois, que ceux qui avaient suivi son oncle dans la solitude.

ʿAdī b. Abī l Barakāt, fils de Ṣakhr Abū l Barakāt et son successeur à la tête de la communauté, nous est moins bien connu. Seuls, les éloges que lui décernent Ibn Taymiyya et l'auteur des *Qalāʾid el djawāhir* permettent d'affirmer qu'il resta fidèle à la doctrine de ses devanciers. Il périt en 1221-2, exécuté par les Mongols (2).

Son fils aîné, Ḥasan ibn ʿAdī Šams ed Dīn hérita ses fonctions. La personnalité de Ḥasan est très discutée par les historiens qui font mention de lui. D'une grande piété, suivant les uns, il n'aurait, d'après les autres, travaillé qu'à satisfaire ses ambitions. Un recueil de biographies que Aḥmad Taymūr attribue à Ibn Ṭūlūn (3) nous apprend qu'il se retira du monde durant six années pendant lesquelles il composa un livre intitulé *Kitāb el djilwa li erbāb el khalwa* (4). Effectivement, on a conservé de Ḥasan un opuscule sans titre, dont Frank donne l'analyse (5). C'est un traité de mysticisme strictement conforme aux idées de ʿAdī. Les premières pages en sont consacrées à un exposé de la

(1) Comme ʿOmar b. Moḥammad el Maʿdanī, Abū Moḥammad ʿAbd Allāh ed Dimašqī, Abū l Fatḥ Naṣr b. Riḍwān b. Merwān ed Darānī, ʿAlī l Ḥamīdī š Šibānī, Abū l Barakāt ibn Maʿdān el ʿIrāqī, etc. (cf. ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 45).

(2) Cf. ci-dessous, *Histoire*.

(3) Cf. Aḥmad Taymūr, *op. cit.*, p. 20.

(4) Qui n'est certainement pas le *Kitāb el Djilwa* attribué aux Yezidis modernes, dont le texte ne comprend que quelques pages et dont la rédaction ne justifierait pas une retraite aussi prolongée. Enfin, le contenu de ce prétendu livre sacré ne correspond nullement à ce qu'aurait pu écrire Ḥasan.

(5) Cf. Frank, *op. cit.*, p. 46-50.

communion qui doit exister entre *šeykh* et *murīd*. Des anecdotes analogues à celles que nous avons citées plus haut viennent illustrer ce point de vue. Dans la suite de son ouvrage, l'auteur prend violemment à partie les faux soufis : « A notre époque, écrit-il, sont apparus des gens qui, ignorant les principes évidents de l'Islam, portent le costume des *foqarā* et se prétendent les initiés. [En réalité], ils sont semblables au bétail, et même encore plus égarés que lui. La preuve de leur ignorance est qu'ils s'écartent des devanciers par leurs paroles et par leurs actes, qu'ils agissent par le mensonge et qu'ils se sont alliés à la plèbe (*el aḥdāth*) ». Après avoir déclaré que, seule la voie de l'austérité peut conduire au but mystique, Ḥasan termine sa *risāla* par une exhortation au jeûne, à la prière et à la retraite.

Bien que de telles convictions lui aient valu, dans une inscription du Caire, les titres de *qāmiᶜ el bidᶜa* et de *nāṣir es sunna* (1), il ne paraît pas s'être opposé avec la même énergie que ses prédécesseurs à la poussée extrémiste de jour en jour plus menaçante. C'est, dit Ibn Taymiyya, à son époque que les *ᶜAdawī* conçurent la plupart de leurs erreurs. Un récit d'Ibn Šākir montre que, si Ḥasan n'était pas lui-même hérétique, il n'était, du moins, guère enclin à modérer les excès de zèle de ses partisans : «... Il avait des adeptes et des *murīd* enthousiastes. Šeykh Šams ed Dīn eḏ Ḏahabī a dit : « Il y avait entre lui et Šeykh ᶜAdī la même distance qu'entre le pied et le sommet de la tête. Les *ᶜAdawī* allaient fort loin dans leur admiration pour lui. [Un jour], un prédicateur vint le trouver et lui fit un sermon qui l'impressionna au point qu'il s'attendrit et qu'il perdit connaissance. Aussitôt, les Kurdes se jetèrent sur le prédicateur et l'égorgèrent. Ḥasan revint à lui et aperçut le malheureux, baignant dans son sang. Il dit : « Qu'est ceci ? » « Qu'est

(1) Cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 34.

donc ce chien, lui répondit-on, pour se permettre de faire pleurer notre seigneur le *šeykh* ? ». Il ne dit rien, soucieux de conserver sa situation et le respect qu'on lui portait » (1).

La complaisance dont Ḥasan faisait preuve à l'égard des *ghulāt* lui était peut-être dictée par ses visées politiques ; Abū l Firās ᶜObeyd Allāh (2) va plus loin qu'Ibn Šākir et accuse formellement le supérieur de la *ᶜAdawiyya* de s'être employé à répandre l'hérésie naissante : « Celui qui égara ces ignorants (les Yezidis) et qui les poussa à admettre cette erreur et cette *bidᶜa* fut Ḥasan ibn ᶜAdī, du *sawād* de Mossoul. Il sut séduire et tromper un grand nombre de personnes. Les messagers qu'il chargeait de diffuser son hérésie et les missionnaires qu'il envoyait prêcher sa croyance fondée sur l'erreur et sur l'ignorance poussèrent jusqu'à Hīt (3) et jusqu'à Kubeysāt, dans la même région (4). Ils réussirent à convaincre une partie des habitants de ce pays... ».

Il est peu probable que Ḥasan se soit livré à une telle propagande et surtout, qu'il ait envoyé des émissaires aussi loin vers le Sud, dans une région où personne, à part ᶜObeyd Allāh, n'a jamais signalé de Yezidis. Quoiqu'il en soit, la conduite du *šeykh* inquiéta l'atabeg de Mossoul, au point que celui-ci se décida à envoyer ses troupes contre lui. Fait prisonnier en 1254-5, Ḥasan fut exécuté (5).

Loin de ramener les *ᶜAdawī* dans le droit chemin, cette première persécution contribua certainement à leur rendre

(1) Cité par A. Taymūr, *op. cit.*, p. 19.

(2) Cité par ᶜA. ᶜAzzāwī, *op. cit.*, p. 81-82.

(3) Localité située sur l'Euphrate dans la province de Bagdad, à proximité d'el Anbār (cf. Yāqūt, t. IV, p. 997).

(4) Kubeysāt se trouve à une distance de quatre milles de Hīt (cf. Yāqūt, t. IV, p. 235).

(5) Cf. ci-dessous, *Histoire*.

plus chères des croyances qu'il leur fallait défendre par les armes. Désormais l'impulsion était donnée, l'hérésie islamique allait peu à peu se transformer en une religion nouvelle.

FORMATION DU DOGME YEZIDI

Moins d'un siècle après la mort de Ḥasan, les *ᶜAdawī* affichaient déjà des tendances si suspectes que des docteurs comme Ibn Taymiyya (1263-1328) et Abū l Firās ᶜObeyd Allāh ibn Šibl estimaient devoir leur rappeler jusqu'aux principes les plus élémentaires de l'Islam.

La *Risālat el ᶜadawiyya* composée par Ibn Taymiyya (1) et le *Kitāb er radd ᶜalā r rāfiḍa wa l yazīdiyya el mukhālifīn lilmillat el islāmiyya* d'Abū l Firās (2) sont deux documents précieux qui nous montrent assez clairement en quoi le dogme yezidi primitif s'écartait de celui du Coran. C'est à la lumière de ces textes que nous tâcherons de reconstituer la doctrine de la secte durant cette première phase de son évolution.

Sans doute ne faut-il pas retenir les accusations d'anthropomorphisme et de panthéisme dont Ibn Taymiyya charge les *ᶜAdawī* dans les premières pages de son épître : elles sont trop vagues et, surtout, trop sujettes à caution,

(1) La septième de la *Madjmūᶜat el-Kubrā,* (t. I, p. 262-317). Ce texte demande à être utilisé avec précautions. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'intransigeance de l'auteur en matière religieuse le fit emprisonner à plusieurs reprises ; Ibn Taymiyya était, on le sait, l'adversaire résolu de tous les mystiques. Cependant, à côté d'affirmations d'ordre général, la *Risāla* renferme des allusions si précises qu'on ne peut que les croire justifiées. Dans le *Minhādj es Sunna,* (t. II, p. 237 et ss.), Ibn Taymiyya revient sur la question de la ᶜAdawiyya, mais sans apporter aucun élément nouveau.

(2) Cet opuscule fut composé en 725 H. (1325). Il est demeuré inédit ; ᶜA. ᶜAzzāwī en donne une courte analyse dans son ouvrage (cf. *op. cit.,* p. 81-83).

émanant d'un polémiste qui n'hésita jamais à formuler de tels griefs contre ses adversaires (1).

Le principal article de foi des Kurdes de Hakkārī restait leur croyance en l'imamat de Yazīd (2). Certains, même, faisaient de lui un prophète (3). ʿObeyd Allāh condamne ce *ghuluww* en termes énergiques : « Ces ignorants se prirent à chérir Yazīd et à le louer, sans connaître sa nature réelle. Ils vont jusqu'à dire, dans l'excès de leur vénération pour lui et dans l'excès de leur égarement : « Le sang et les biens de ceux qui n'aiment pas Yazīd nous sont licites ; nous ne pouvons pas non plus prier derrière les *imām* des autres musulmans ». Ils cessèrent, [pour cette raison], d'assister à la prière du Vendredi » (4). Ibn Taymiyya adresse les mêmes reproches aux *ʿAdawī* (5) et après s'être étendu durant plusieurs pages sur la question de Yazīd, il conclut : « Pour les docteurs de l'Islam, Yazīd est [simplement] un roi qu'il ne convient ni de chérir comme on chérit les saints, ni de maudire » (6).

(1) D'après ʿObeyd Allāh, les premiers Yezidis auraient en outre professé une doctrine particulière sur la nature du Coran : « Ils (les émissaires de Ḥasan ibn ʿAdī, cf. ci-dessus, p. 36) trompèrent ces gens et suggérèrent à leurs esprits rigides et à leurs intelligences bornées et corrompues que les voyelles et les points diacritiques sont partie intégrante du Coran. Ceux qui n'admettent pas ce dogme sont hérétiques aux yeux de ces individus. Ces malheureux discourent sur cette question, alors qu'aucun d'eux n'est capable de lire la *fātiḥa* ni de distinguer ce qui est devant lui de ce qui est derrière lui. Ils imitent Ḥasan ibn ʿAdī qui, non content d'être lui-même dans l'erreur, cherchait à égarer les autres ». (Cité par ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 83).

(2) Croyance antérieure à l'installation de ʿAdī dans la région et, peut-être, admise par lui : cf. ci-dessus, p. 26, n. 3, son opinion au sujet de Moʿāwiyya.

(3) Cf. Ibn Taymiyya, *Minhādj*, t. II, p. 246.

(4) Cité par ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 82.

(5) Cf. Ibn Taymiyya, *Risāla*, p. 299.

(6) Cf. Ibn Taymiyya, *Risāla*, p. 302.

Lorsque la ʿ*Adawiyya* eût remporté ses premiers succès, la vénération des Kurdes pour ʿAdī et pour ses successeurs vint s'ajouter à celle qu'ils avaient vouée à Yazīd. De son vivant même, le fondateur de l'ordre avait vu son œuvre compromise par le fanatisme de ses disciples : les *Qalāʾid el djawāhir* racontent que le saint était obligé de prendre de la nourriture en présence de ses *murīd*, afin de les convaincre que, malgré tous ses mérites, il restait un homme comme les autres, soumis aux nécessités naturelles. Après sa mort, la légende ne cessa d'exagérer ses vertus et d'ajouter au nombre de ses miracles. Ses sectateurs le vénérèrent bientôt comme le plus grand des *walī*. Le *Kitāb manāqib eš šeykh ʿAdī b. Musāfir*, composé au XII[e] ou au XIII[e] siècle par un membre de la confrérie (1), prête au *šeykh* des propos qu'il ne tint sans doute jamais, mais qui traduisent bien l'état d'esprit de ses zélateurs : on voit, par exemple, ʿAdī déclarer qu'une visite faite à son propre ermitage vaut mieux que tous les pélerinages à la Mecque. Il est probable que la tradition orale allait encore plus loin.

Ibn Taymiyya établit une corrélation très nette entre le culte de Yazīd et celui dont la famille ʿAdī était l'objet. Dans le chapitre de la *Risāla* qui est consacré au calife omeyyade, on rencontre des passages comme celui-ci : « Ils rapportaient aussi que Ḥasan b. ʿAdī était un saint, pour telle et telle raison... A l'époque de Šeykh Ḥasan, ils ajoutèrent à cela (c'est-à-dire, à leur croyance en Yazīd) beaucoup d'autres erreurs [formulées] en vers et en prose. Ils vouèrent à *Šeykh ʿAdī* et à *Yazīd* une vénération excessive, incompatible avec la doctrine du grand Šeykh ʿAdī. En effet l'enseignement de ce dernier était orthodoxe et n'admettait aucune de ces innovations » (2).

(1) Cf. Frank, *op. cit.*, p. 82-83.
(2) Cf. Ibn Taymiyya, *Risāla*, p. 300.

Ailleurs, l'auteur écrit : « ... Il est tout aussi répréhensible de vouer un amour exagéré à certains *šeykh* comme Šeykh ʿAdī, Yūnus el Qunayy (1), el Ḥallādj (2) ou autres » (3).

La *Risāla* ne donne aucune précision sur la nature de ce *ghuluww ʿadawī* mais on peut supposer que certains sectaires considéraient leur saint comme un prophète (4), tandis que d'autres allaient jusqu'à le diviniser (5). Quelques uns croyaient peut-être que ʿAdī et ses successeurs étaient autant d'anges incarnés (6) : c'est

(1) Yūnus b. Yūsuf b. Musāʿid eš Šeybānī el Mukhāriqī el Qunayy naquit à Qunayya, près de Mardine. Il fonda la *Yūnusiyya*, qui essaima jusqu'à Damas. Il mourut dans son village natal en 619, à l'âge de 90 ans. Ibn Kallikān rapporte qu'il fit un voyage au Sindjār, cf. *Wafayāt el Aʿyān*, t. II, p. 556.

(2) Il est possible que certaines relations aient existé entre les adeptes de el Ḥallādj et ceux de Šeykh ʿAdī. Au Vᵉ siècle, les derniers représentants de la *Ḥallādjiyya* se fondirent dans la *Qādiriyya* (cf. L. Massignon, *La passion d'al Hosayn ibn Mansour al Hallaj*), or on sait que ʿAdī se trouva en rapports avec ʿAbd el Qādir. En tout cas, el Ḥallādj est connu des Yezidis : cf. ch. suiv., le rôle qui lui est attribué dans une tradition relative à la fin du monde ; il y a même, près du sanctuaire de Şêx Hadî, un *maqām* consacré au martyr de Bagdad (cf. L. Massignon, *op. cit.*, p. 398 et Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 77).

(3) Cf. Ibn Taymiyya, *Risāla*, p. 287.

(4) Cf. Ibn Taymiyya, *Risāla*, p. 310 : « ... De même, celui qui croit qu'un saint puisse être par rapport à Mahomet sur le même pied que Khiḍr par rapport à Moïse, on doit l'inviter à résipiscence, et, s'il refuse de se repentir, lui trancher la tête ».

(5) « Celui *qui croit qu'un homme est Dieu*, qui prie un mort, ou qui s'adresse à lui pour obtenir bienfaits, assistance et direction, on doit l'inviter à résipiscence et, s'il ne se repent pas, lui trancher la tête » (Ibn Taymiyya, *Risāla*, p. 309).

(6) « Le mal est ce qui a été interdit par Dieu et par son Prophète. La faute la plus grave est le polythéisme, c'est-à-dire le fait d'invoquer en même temps que Dieu une autre divinité, comme le soleil, la lune ou les étoiles, *un ange*, un prophète, un saint ou un djinn » (Ibn Taymiyya, *Risāla*, p. 312).

ce point de vue qui devait finalement triompher. A en juger par l'incohérence qui caractérise de nos jours la doctrine yezidie, il est fort possible que ces trois conceptions aient été admises simultanément. Pas plus que leurs descendants du XX[e], les *ᶜAdawī* du XIII[e] siècle ne devaient se soucier de contradictions de cet ordre. Les pratiques au moyen desquelles ils extériorisaient leur culte leur semblaient certainement plus importantes que les questions de dogme.

Les visites aux tombeaux des saints de la communauté et les cérémonies dont elles s'accompagnaient (1) firent rapidement oublier aux Yezidis leurs devoirs de Musulmans. L'auteur de la *Risāla* leur rappelle longuement les obligations imposées par l'Islam ; il les exhorte à la prière et au jeûne (2). Malheureusement, ces conseils venaient trop tard ; le *ghuluww ᶜadawī* prenait déjà l'allure d'une religion indépendante. Ses adeptes ne se tournaient plus, pour prier, du côté de la Mecque, mais en direction de Laleş (3). Ibn Taymiyya mentionne d'autres usages tout aussi répréhensibles : « ... Tous ceux qui rendent un culte, soit à un homme vivant, soit à un juste, comme ᶜAlī ou d'autres, soit à un individu qu'ils croient avoir été un saint, comme el Ḥallādj, el Ḥākim d'Egypte, Yūnus el Qunnayy ou d'autres ; tous ceux qui confèrent à ces gens une sorte de divinité, en disant, par exemple : « Je ne veux accepter de *rizq* qui ne me vienne du *šeykh* un tel » (4) ou, lorsqu'ils

(1) Comme aujourd'hui, *ṭawāf*, prières, chants et danses. Ibn Taymiyya condamne la musique religieuse (cf. *Risāla*, p. 312).

(2) Cf. début de la *Risāla* et p. 215.

(3) « Leur vénération pour ᶜAdī dépassa les justes limites. Ils allèrent jusqu'à faire de lui la *qibla* vers laquelle ils se dirigeaient pour prier. » (Ibn Khallikān cité par A. Taymūr, *op. cit.*, p. 14).

(4) A rapprocher d'un passage de Maqrīzī, cité par ᶜA. ᶜAzzāwī (*op. cit.*, p. 73) : « Ils le vénérèrent (ᶜAdī), au point de croire que

égorgent une brebis : « Au nom de mon Seigneur, le *šeykh* un tel ! » ; tous ceux qui adorent [leur *šeykh*] en se prosternant devant lui, ou qui, au lieu d'invoquer Dieu, adressent à leur patron des prières du genre de celles-ci : « O mon Seigneur un tel, pardonne-moi ! », ou bien : « Fais-moi miséricorde ! », ou bien : « Aide-moi ! », ou bien : « Aide-moi à subsister ! », ou bien : « Secours-moi ! », ou bien : « protège-moi ! », ou bien : « Je m'en remets à toi ! », ou bien : « Tu me suffis ! », ou bien : « Je suis de tes gens ! »... tous ceux qui prononcent des paroles semblables, ou qui se livrent à des actes de cet ordre, on doit les inviter à résipiscence et, s'ils ne se repentent pas, les tuer. Les Prophètes ont été envoyés et les Écritures révélées afin que nous adorions Dieu qui est unique et qui n'a pas d'associé, sans lui adjoindre une autre divinité » (1).

A côté de ces allusions au culte que les *ᶜAdawī* rendaient au fondateur de leur ordre, rien, dans la *Risāla*, ne fait supposer l'existence de rites analogues en l'honneur de Yazīd. Eclipsé par Šeykh ᶜAdī, ce personnage qui avait été pendant longtemps le principal objet de la dévotion de la secte passait peu à peu au second plan du panthéon yezidi. Il n'avait jamais été, pour ses partisans kurdes, qu'une entité légendaire que rien de tangible ne rattachait au pays ; son souvenir s'estompait insensiblement. Au contraire, chacune des coupoles funéraires qui tachaient de blanc les pentes de la vallée de Laleş faisait revivre dans l'esprit du peuple la mémoire des premiers chefs de la communauté. Par delà la mort, ils demeuraient présents dans les lieux où ils avaient vécu. D'eux seuls, les fidèles

c'était lui seul qui pourvoyait à leur subsistance ; ils ne voulaient accepter de *rizq* d'un autre que lui. Ils racontaient que ᶜAdī était assis aux côtés de Dieu, mangeant avec lui du pain et des oignons ». (L'oignon est un mets fort apprécié par les Kurdes).

(1) Cf. Ibn Taymiyya, *Risāla*, p. 288.

pouvaient espérer toutes les grâces. Les adversaires des *ᶜAdawī* comprirent si bien que de telles pratiques formaient la pierre d'angle de la nouvelle religion, qu'à deux reprises, en 1254-5 et en 1414, les princes musulmans qui tentèrent de ramener les Yezidis à l'Islam, détruisirent le sanctuaire de Şêx Hadî (1).

Les données fournies par Ibn Taymiyya et par ᶜObeyd Allāh montrent qu'à la fin du XIII[e] siècle, la doctrine yezidie groupait déjà la plupart de ses éléments constitutifs. On remarque toutefois que ni la *Risāla,* ni le *Kitāb er radd ᶜalā r rāfiḍa wa l Yazīdiyya* ne font allusion à la prétendue adoration du Diable qui devait devenir par la suite l'un des dogmes fondamentaux du Yezidisme. Elle n'apparut sans doute qu'à une époque plus tardive (2).

A côté de la croyance en l'imamat de Yazīd et en la sainteté de ᶜAdī et à côté de la réhabilitation de Satan, il convient de ne pas négliger le rôle joué dans la formation du système yezidi par ce substrat de superstitions, encore imparfaitement étudiées qui donne une physionomie si particulière au sunnisme kurde (3). La persistance de ce fond folklorique contribua sans doute pour une grande part à faire disparaître le vernis islamique superficiel qui permettait aux montagnards du Djebel Hakkārī de se dire Musulmans.

Les détails de l'évolution qui fit passer le Yezidisme de ce stade primitif à son état actuel nous échappent. En effet, la plupart des écrivains orientaux qui traitent de cette religion n'ont utilisé que des renseignements de seconde

(1) Cf. ci-dessous, *Histoire*.

(2) Cf. ci-dessous, chapitre suivant.

(3) Cf. à ce sujet la fine analyse de B. P. Nikitine, *Une apologie kurde du Sunnisme.*

main, manifestement mensongers (1) et le seul témoignage de valeur que nous possédions n'est pas daté (2). Il est cependant certain que, jusqu'au début du XVI[e] siècle, les Yezidis conservèrent le souvenir de leurs origines. Cemîl aẍa, chef du groupement de Syrie (3), possède un document manuscrit rédigé en 921 H. (1515-16) par un membre de la tribu des Dunbelî, et qui, débutant par la citation de plusieurs versets du Coran et contenant la généalogie de Šeykh ʿAdī, ainsi que la liste des disciples de ce saint (4), prouve qu'à cette époque, les adeptes de la secte avaient encore conscience d'appartenir à la communauté musulmane. Les persécutions répétées dont ils eurent à souffrir par la suite achevèrent sans doute de les en détacher.

(1) Cf., par exemple, le passage du *Dābistān el Maḏāhib* cité par ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 22 et ss. et celui de Evliya Çelebi traduit par Menzel (*Ein Beitrag zur Kenntniss der Yeziden*).

(2) C'est la *Risāla* de Mollāh Ṣālih, publiée par Rescher, *Orientalische Miszellen*, t. II, p. 30-37. D'après ce document, la communauté yezidie aurait été divisée à un moment donné entre trois tendances : un premier parti admettait la divinité de Šeykh ʿAdī, tandis qu'un second prétendait que la Toute Puissance était partagée entre Dieu et ce saint ; une troisième école déclarait que le *šeykh* n'était que le ministre omnipotent d'Allah.

(3) Cf. ci-dessous, *Les Yezidis de Syrie*.

(4) Nous reproduisons plus loin le texte de ce document (cf. *Annexe I*).

CHAPITRE II

LE YEZIDISME CONTEMPORAIN

Sans prétendre reconstruire sous une forme harmonieuse la doctrine si peu cohérente du Yezidisme moderne, nous passerons en revue, dans les pages qui suivent, les éléments constitutifs de ce système. Nous étudierons tout d'abord la nature des entités qui peuplent le panthéon yezidi, ainsi que le rôle qui leur est attribué par les traditions ; nous examinerons ensuite les obligations religieuses imposées aux adeptes de la secte et, enfin, les cultes populaires qui viennent s'ajouter aux pratiques prescrites par le Yezidisme.

DIEU ET LES ANGES

Les Yezidis adorent un dieu (*Xodê*) unique, infinement bon. Semblable aux divinités épicuriennes, celui-ci ne s'intéresse que de loin aux affaires d'ici-bas ; il a donc délégué ses pouvoirs aux anges qui l'assistent.

Tout le monde est d'accord pour fixer à sept le nombre

de ces anges, mais l'unanimité disparaît dès qu'il s'agit de fournir une liste de leurs noms; les tableaux que l'on obtient varient avec les informateurs interrogés.

ʿElî Wûso (1) nous indiqua tout d'abord : Tawûsê Melek (l'Ange-Paon) (2), Sultan Êzî, ʿÎsa, fils de la Lumière Divine et de Marie (3), ʿEzraîl, Cebraîl, Ṣê Ṣims (4), Ṣê Ferxedîn (5). Au cours d'une seconde conversation, il remplaça ʿÎsa par Sicadîn et Ferxedîn par Ṣêx Hadî. ʿElî Qasimko, des Hebbabat (Sindjār), ne put nous citer que cinq anges : Tawûsê Melek, Êzî, Ṣêx Hadî, Ṣê Ṣims et ʿÎsa, qui, nous dit-il, réside dans la lumière. Un *ṣêx*, Eyyûbê Xelef, de Tell ʿAšq (Djeziré syrienne), nous énuméra : Tawûsê Melek, Memê Ṣivan (qui a pour rôle de protéger les troupeaux), Amadîn, Sicadîn, Ṣê ʿEvdelqadir (frère de Ṣêx Hadî) et, enfin, Sultan Êzî. Un vieillard des Ṣerqîyan (Djeziré syrienne) nous déclara, dans son ignorance, que Tawûsê Melek n'était pas un ange.

Certaines traditions identifient les anges yezidis avec les anges musulmans. Dans une liste que publie Ismaʿîl beg (6), Ṣê Ṣims est assimilé à ʿIzrāʾīl ; Ṣê Ferxedîn, à

(1) Yezidi du Sindjār, appartenant à la tribu des Semmoqa (fraction Xelîfa) ; il fut notre principal informateur. Agé d'environ soixante-cinq ans, il incarne tout à fait le type du « Yezidi moyen », naïf et d'esprit lent, mais franc, courageux et hospitalier. Ayant dû, au cours de sa carrière mouvementée de guerrier, chercher asile dans la plupart des villages du Djebel, ʿElî connaît son pays à merveille : il a été capable de nous indiquer le fractionnement exact de la majorité des tribus de la Montagne. Par contre, sa science religieuse, très limitée, n'est pas supérieure à celle de ses compatriotes.

(2) Et non le Roi-Paon, comme on l'écrit trop souvent.

(3) Peut-être ʿElî ne fit-il figurer Jésus dans sa liste que pour s'attirer notre sympathie de Chrétien.

(4) *Ṣê* : déformation sindjariote du mot *ṣêx* précédant le nom de certains anges.

(5) Ferxedîn : corruption de l'arabe Fakhr ed Dīn.

(6) Cf. *op. cit.*, p. 73.

Dardāʾīl ; Amadîn, à Mikhāʾīl ; Sicadîn, à Zarzāʾīl ; Sultan Êzî, à Nūrāʾīl. Dans la version que donne le même auteur du *Mishefa Reş* (1), Amadîn devient Isrāfīl et le nom de Mikhāʾīl est réservé à Şêxo Bekir (2).

De tels rapprochements ne constituent plus, de nos jours, qu'une doctrine savante, totalement ignorée du vulgaire et en passe de tomber définitivement dans l'oubli (comme le prouvent les hésitations d'Ismaʿīl beg). Cependant, ces identifications jouèrent vraisemblablement un rôle important dans la formation du dogme : on constate des similitudes frappantes entre les noms de certains anges yezidis et ceux de quelques uns des premiers successeurs de Šeykh ʿAdī (3) ; peut-être les *ʿAdawī* professèrent-ils, à une certaine époque, que leurs chefs religieux étaient autant d'incarnations angéliques (4).

De nos jours encore, les Yezidis croient que leurs anges descendent périodiquement sur terre pour donner aux nations des lois nouvelles : « Tous les mille ans, l'un des sept anges vient régner ici-bas et révéler des textes sacrés et des règles de conduite à la communauté yezidie, ainsi qu'aux autres sectes du monde. Sa mission terminée, il remonte au Paradis, pour y reprendre sa place » (5). La plupart des anges qui se sont ainsi fait hommes ont laissé des descendants ici-bas, et c'est leur postérité qui compose actuellement les familles de *şêx* (6).

(1) Cf. *op. cit.*, p. 101.

(2) Au sujet de Şêxo Bekir, cf. la légende dont nous donnons le texte ci-dessous (*Annexe II*).

(3) On pourrait reconnaître en Şê Ḥesen, Ḥasan ibn ʿAdī ; en Şê Şerfedîn, Šaraf ed Dīn, frère de Ḥasan ibn ʿAdī ; en Şê Şims et en Şê Ferxedîn, les deux fils de Ḥasan ibn ʿAdī, Šams ed Dīn et Fakhr ed Dīn.

(4) Cf. les Noṣayrī, les Druzes, les Ahlé Ḥaqq, etc., qui firent des leurs des émanations de la Divinité.

(5) Cf. Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 77.

(6) Toutefois, aucun de ces anges n'eut commerce avec

Quoique les êtres supérieurs révérés par les Yezidis ne possèdent, pour la plupart, que des attributions fort imprécises, deux d'entre eux, Tawûsê Melek et Sultan Êzî méritent de retenir l'attention.

TAWÛSÊ MELEK

De toutes les puissances que vénèrent les membres de la secte, Tawûsê Melek est celle dont la nature soulève les problèmes les plus délicats. Une opinion courante en Orient fait de l'Ange-Paon le Satan des religions chrétienne ou musulmane (1); il est effectivement le mauvais ange des Yezidis, puisque le culte qu'ils lui rendent est cause du mépris dont on les accable et des persécutions qu'on leur fait subir.

Certains savants occidentaux ont cru retrouver dans ce prétendu culte du Démon un vestige du dualisme iranien; ils ont supposé que les Yezidis cherchaient à se concilier l'Esprit du Mal pour l'empêcher de nuire. Malheureusement, nos montagnards kurdes seraient bien en peine de concevoir un calcul aussi subtil. Pour eux, Tawûsê Melek n'est autre que le plus puissant (2) et le meilleur des anges; c'est à lui qu'ils adressent de préférence leurs prières. Le Yezidisme repose donc non pas sur l'adoration du Diable, mais sur la négation de son existence. Les mots Šeyṭān, Iblīs, etc.

une femme. Les héritiers qu'ils laissèrent furent créés, soit par eux-mêmes, soit par Ṣêx Hadî, soit par Dieu: cf. Siouffi, *Notice sur le Cheikh ʿAdi et sur la secte des Yezidis*, ainsi que notre texte sur Ṣêxo Bekir (*Annexe II*).

(1) Cf. l'expression kurde: « *bi Tawûsê here* » (« Va-t'en au diable! »), citée par Jaba dans son *Dictionnaire*.

(2) Sans les soins de Tawûsê Melek, le monde serait incapable de subsister, nous a déclaré ʿElî Wûso: « Tawûsê Melek dit à Mahomet: « Si je n'y mettais la main, rien ne marcherait plus ».

qu'il est interdit de prononcer (1) ne sont que des appellations injurieuses dont les Musulmans usent pour calomnier Tawûsê Melek, détesté par leur prophète. La légende explique de la façon suivante les origines de cette haine.

« Vous savez, nous dit un jour Cemîl axa, qu'il y a un mot que nous ne prononçons jamais. Voici pourquoi. Une fois, Mahomet monta au Paradis. Il y trouva Dieu, Tawûsê Melek et les autres anges en grande conférence. Il voulut se mêler à la conversation, mais Tawûsê Melek fit remarquer que Mahomet, simple mortel, était de trop dans l'assemblée. Il lui ordonna de se retirer. Mahomet lui répondit grossièrement. Tawûsê Melek se mit en colère, le saisit et le jeta sur la terre. En se relevant de sa chute, Mahomet, furieux, nomma l'Ange de ce nom, et c'est celui que les Musulmans emploient depuis pour le désigner ».

L'histoire est amusante, parce qu'elle transpose sur le plan céleste des querelles purement terrestres, mais elle ne fournit que la solution populaire d'une enigme dont on a depuis longtemps oublié la clé.

A lui seul, l'interdit qui frappe les noms de Šeyṭān et d'Iblīs suffirait à faire admettre l'exactitude de l'identification

« Je n'admets pas ce que tu dis, répondit Mahomet, laisse-moi te lier les mains, nous verrons si c'est vrai ». Mahomet lui lia les mains derrière le dos. Le monde cessa d'aller ; semblable à un homme aveugle, il ne pouvait plus rien faire. Mahomet délia les mains de Tawûsê Melek ; alors, le monde recommença à aller. Le monde entier n'existe que grâce à la main de Tawûsê Melek » (ʿElî Wûso).

(1) Oubliant que les Yezidis sont de langue kurde, on a répété (voir les références dans Furlani, *Gli interdetti religiosi dei Yezidi*, p. 155-6) qu'il leur était également interdit de prononcer les mots arabes présentant quelque analogie avec Šeyṭān (comme *šaṭṭ*, *khīṭān*, etc.) ou contenant la lettre *ʿayn*, parce que celle-ci figure dans la racine *laʿana* (maudire). Toutes ces affirmations sont erronées.

de l'Ange-Paon avec Satan. D'autres faits viennent à l'appui de cette thèse.

Prêter au Démon la forme d'un paon (1) n'est pas particulier à la doctrine yezidie. Les Mandéens, les Druzes (2) et les Takhtadjis (3) se représentaient également le Diable sous l'aspect de cet oiseau. De même, les traditions musulmanes établissent des affinités étroites entre le *ṭāwūs* et le Mauvais Ange. Ibn ʿAbbās écrit : « L'oiseau le plus cher à Iblīs le Maudit est le paon » (4). Enfin, on rencontre assez souvent dans les commentaires du Coran une légende d'après laquelle Satan, cherchant à pénétrer dans le Paradis Terrestre, aurait tenté tout d'abord d'obtenir l'aide du Paon. Il lui promettait de lui enseigner les mots qui empêchent de mourir. L'oiseau hésita longtemps avant de répondre, mais il n'osa pas se décider. Force fut à Iblīs de s'adresser au Serpent qui accepta ses propositions. Malgré son refus, le Paon fut chassé du Paradis en même temps qu'Adam, Eve et le Serpent (5).

Tout porte donc à voir dans le nom étrange de Tawûsê Melek un euphémisme servant à désigner le Démon. Si l'on

(1) Cf. ci-dessous, les *sincaq*, statuettes sacrées représentant Tawûsê Melek sous l'aspect d'un paon.

(2) Cf. Furlani, *Testi religiosi sui Yezidi*, p. 29. D'après la légende druze, ce fut le paon aidé du serpent qui tenta Adam. Dans le *Livre de Saint Jean* des Mandéens, Satan est appelé *Ṭawūs* (cf. *ibid.*, p. 32). Il importe toutefois de noter que c'est à Mahomet que certains mystiques prêtent la physionomie d'un paon (cf. Menzel, *op. cit.*, p. 117). Dans un traîté de soufisme, nous avons rencontré l'épithète *Ṭāwūs el Malāʾika* appliquée à Gabriel.

(3) Les Takhtadjis ont encore un point commun avec les Yezidis, ils ne prononcent jamais le mot « *Šeyṭān* » et évitent d'employer toute expression susceptible d'irriter le Démon. Cf. G. Jacob, *Beiträge zur Kenntnis des Dervisch-Ordens der Bektaschis*, p. 33.

(4) Cité par ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 65.

(5) Cf. ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 63.

songe que dans l'un des textes du *Mishefa Reş*, l'Ange-Paon est appelé également ʿAzāzīl, tout comme Iblīs avant la chute, on ne peut conserver aucun doute sur sa nature réelle.

Il nous reste à pénétrer les raisons qui ont poussé les Yezidis à vénérer l'Esprit du Mal, puis à altérer sa physionomie primitive au point de faire de lui l'auxiliaire de Dieu. Les textes réunis par Aḥmad Taymūr et par ʿAbbās ʿAzzāwī nous aideront à les comprendre (1).

Le problème de la damnation d'Iblīs préoccupa particulièrement les mystiques musulmans des Ve et VIe siècles de l'Hégire. Certains se demandaient comment concilier le châtiment infligé au Démon avec la doctrine de la prédestination. ʿAbd el Qādir el Djīlānī, lui-même, se pose la question, mais sans la résoudre. Il narre dans un texte curieux une conversation qu'il eut en songe avec le Maudit : « Je vis en rêve Iblīs le Maudit, alors que je me trouvais au milieu d'une nombreuse assemblée. Je voulus le tuer. Il me dit (que Dieu le maudisse !) : « Pourquoi me tuer ? Quelle faute ai-je commise ? Si le destin est mauvais, je ne puis le transformer en bien, ni le détourner vers le bien ; s'il est bon, je ne puis ni le transformer en mal, ni le détourner vers le mal. De quoi suis-je capable ? ». Il ressemblait à un hermaphrodite, le langage doucereux, le visage difforme, le menton semé de touffes de poil. Il était d'aspect misérable, laid de figure. Il me fit un sourire honteux et craintif » (2). D'autres soufis, comme el Ḥallādj, Ibn ʿArabī ou Aḥmad el Ghazālī n'hésitaient pas à trancher la difficulté. Ils considéraient que, refusant de se prosterner devant Adam et de lui rendre un hommage dû à Dieu seul, Satan n'avait failli qu'à cause de son amour excessif pour la

(1) Cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 45-8 et ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 55-60.

(2) Cf. ʿAbd el Qādir el Djīlānī, *Futūḥ el ghayb*, p. 49-50.

Divinité. Au lieu de vouer le démon à la malédiction éternelle, ces mystiques le proposaient à l'admiration des fidèles ; certains voyaient même en lui la manifestation suprême de la majesté divine. Abū l Fatḥ Aḥmad el Ghazālī disait que Satan était « le seigneur des monothéistes ». De son côté, el Ḥallādj écrivait (1) :

« Il n'y avait pas, parmi les habitants du ciel, de monothéiste comparable à Satan: l'Essence lui apparut dans toute sa pureté ; il s'interdit, par timidité à son égard, aucun clin d'œil et se mit à vénérer l'Adoré dans son isolement ascétique.

Il encourut la malédiction quand il atteignit l'esseulement pleinier, et fut à la question quand, réclamant davantage, il demanda la solidarité.

Dieu lui dit alors ; « Prosterne-toi devant Adam — Pas devant un autre (que Toi) ! — Même si Ma malédiction tombe sur toi ? — Elle ne me nuira point...

Moïse rencontra Satan sur la pente du Sinaï et il lui dit : «O Satan ! Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner ?» — Ce qui m'en a empêché, c'est ma prédication d'un Unique Adoré ; si je m'étais prosterné, je serais ton semblable. Car toi, on ne t'a crié qu'une fois: « Regarde vers la montagne ! » et tu as regardé, tandis que moi, on m'a crié mille fois: « Prosterne-toi ! » et je ne me suis pas prosterné, étant donné que ma prédication devait maintenir l'intention qui me l'avait fait émettre.

Tu as mis de côté un commandement (de Dieu) ? —C'était (de Sa part) épreuve et non commandement !—Sans péché ? Ta figure en a été pourtant déformée — O Moïse ! Ce que tu me dis là n'est qu'allusion à l'ambiguïté des apparences ; tandis que l'état de conscience, même frappé

(1) Nous citons d'après la traduction de L. Massignon, *op. cit.*, p. 868-72.

de déception reste inchangé, la sagesse persiste, telle qu'elle était au début, même si l'individu (qui l'a reçue) se trouve déformé.

Fais-tu mémoire de Lui, à présent ? — O Moïse ! La pensée pure n'a pas besoin de mémoire. Par elle, je suis commémoré, comme Il est commémoré.

Son mémento est mien et mon mémento Sien.
Comment, se souvenant à deux, pourrions-nous, tous deux, ne [pas être ensemble ?

Je le sers maintenant plus purement, dans un instant plus vide, en un mémento plus glorieux ; car je le servais dans l'absolu, pour mon lot de bonheur, et voici que je le sers, maintenant, pour le Sien » (1).

Telle était la doctrine que professaient les soufis au sujet d'Iblīs. Il est certain que ʿAdī et ceux de ses disciples qui étudièrent à Bagdad en eurent connaissance (2). Les bons paysans kurdes auxquels ils transmirent plus tard cet enseignement ne manquèrent pas de le déformer, faute d'en comprendre la portée exacte. Après avoir admis que le châtiment de Satan ne serait pas éternel, ils pensèrent que, grâce à son repentir, l'Ange avait d'ores et déjà obtenu son pardon et retrouvé son rang primitif dans la hiérarchie céleste. De là à oublier la faute de Tawûsê Melek, il n'y eut qu'un pas facile à franchir. Une dernière transformation de la tradition fit de lui le principal auxiliaire de Dieu.

(1) Aḥmad el Ghazālī fait le même récit en termes presque identiques (cf. A. Taymūr *op. cit.*, p. 46).

(2) Au sujet de contacts possibles entre la *ʿAdawiyya* et la *Ḥallādjiyya*, cf. ci-dessus, p. 40, n. 2. Voir aussi l'article de L. Massignon, *Al Hallaj, le phantasme crucifié des docètes et Satan selon les Yezidis*. Enfin, il ne faut pas oublier que de fréquents échanges d'idées devaient avoir lieu entre Bagdad et les pays kurdes d'Iraq, par l'intermédiaire du groupe de soufis dont nous avons signalé plus haut l'existence (cf. ci-dessus, p. 24, n. 3).

L'évolution de la légende fut sans doute très lente, et le secret du dogme bien gardé, puisque, les premiers témoignages écrits que nous possédons sur les Yezidis datant du XII[e] siècle, c'est dans un livre composé au XVII[e] (1) que nous trouvons pour la première fois mention du culte que les sectateurs de Šeykh ʿAdī sont censés rendre au Démon. Les récits cosmogoniques yezidis que l'on a recueillis trahissent, par leurs variantes, des hésitations qui n'ont dû disparaître qu'à une époque très récente. Il est facile de reconnaître, à travers l'incohérence de ces textes, les diverses étapes que traversa la doctrine.

Il ne subsiste du cycle le plus ancien qu'un mythe assez obscur, dans lequel on voit encore intervenir une vague notion de rédemption. Dans les versions que nous rattachons à une seconde période, c'est déjà sur l'ordre de Dieu que l'Ange-Paon incite Adam au Péché : le temps que le premier homme devait passer en Paradis est révolu, il lui faut désormais vivre sur terre pour travailler et procréer. La variante la plus moderne ne conserve plus aucun souvenir de la faute de Tawûsê Melek, ni même du mythe du Paradis Terrestre.

Nous donnerons ici un spécimen de chacune de ces catégories de récits.

I. Histoire de Brīq el Aṣfar (2).

« A cette époque, naquit notre père Brīq. On l'appela Brīq el Aṣfar, à cause de ses bienfaits. En effet, durant sept ans, ses yeux le firent souffrir, ainsi que son nez, ses mains et ses pieds. Il possédait un vase jaune. Il commença à se

(1) Cf. Michel Fèbvre, *Théâtre de la Turquie*, p. 363-73.

(2) Cf. Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 78. M. Zorayq a lu dans le manuscrit d'Ismaʿīl beg « *Brīq el Aṣghar* ». Il nous semble, plus logique, de lire « *Brīq el Aṣfar* ».

lamenter et à pleurer; ses larmes coulaient dans ce vase qui, au bout de sept ans, se trouva plein. Alors, il le lança dans le feu de l'enfer et le feu de l'enfer s'éteignit, si bien qu'il cessa de tourmenter le genre humain. Brīq el Aṣfar avait versé ses pleurs pour son frère de l'Autre Monde (1). Depuis ce temps-là, le feu de l'enfer est resté éteint ; c'est pourquoi chaque Yezidi doit avoir un frère dans l'Autre Monde... ».

Ce texte, peu clair, confond manifestement deux versions différentes, puisque l'auteur, après nous avoir montré Brīq el Aṣfar pleurant sur ses propres misères, attribue une autre cause à ses larmes et le fait compatir à l'infortune de son frère de l'Autre Monde, condamné aux supplices de l'enfer. La disparition de la géhenne devant logiquement s'accompagner de la réhabilitation du Démon, nous pensons que le frère de l'Autre Monde dont parle la légende est Tawûsê Melek dont certaines traditions font, par ailleurs, le *pîr* d'Adam.

II. Histoire de la création selon le Misḥefa Reş.

On distingue dans l'étoffe confuse du *Misḥefa Reş* plusieurs récits que l'auteur — ou le faussaire — a tenté de fondre en un seul. Sans chercher à reconstituer séparément chacun d'eux, nous tâcherons de dégager les grandes lignes de l'ensemble (2).

Dieu créa, en sept jours, sept anges (dont les noms varient avec les différents textes du Livre), puis il façonna une énorme perle blanche (3) au centre de laquelle il s'isola durant quarante mille ans. Au terme de cette période, il brisa

(1) Cf. chapitre suivant.

(2) On trouvera une bonne analyse de ces différentes traditions dans l'article de Menzel, *Kitāb el djilwa.*

(3) D'après d'autres récits, un navire. Au sujet de la perle blanche, cf. L. Massignon, *Al Hallaj*, p. 901 et note.

la perle, dont les éclats formèrent la terre, les cieux, la mer, etc. Il créa alors les animaux, les plantes et le Paradis Terrestre; enfin, il pétrit de terre le corps d'Adam et y introduisit une âme. Adam fut placé dans le Paradis Terrestre et reçut l'autorisation de goûter à tous les produits de la terre, sauf au froment.

Lorsque « le temps d'Adam fut révolu », Tawûsê Melek (ou Gabriel) alla trouver Dieu et lui dit : « Comment Adam s'accroîtra-t-il et se multipliera-t-il, où est sa postérité ? ». Dieu lui répondit : « C'est une affaire dont je te laisse le soin ». Le *Misḥefa Reş* continue de la sorte : « Tawûsê Melek s'en fut vers Adam et lui dit : « As-tu mangé du froment ? ». « Non, car Dieu me l'a interdit ». « Mange, tu t'en trouveras mieux ». Dès qu'Adam [en] eut mangé, son ventre enfla ; Tawûsê Melek le fit sortir du Paradis, l'abandonna et monta au ciel. Adam souffrit de son ventre, car il n'avait pas d'anus. Un oiseau nommé *Ṭayr el Qallādj* lui fut envoyé, qui le piqua et lui ouvrit un orifice. Adam soulagea son ventre... » (1).

Ce récit fait déjà du Démon le collaborateur de la Divinité. Si l'Ange-Paon tente Adam, c'est parce qu'il en a reçu l'ordre. D'autres légendes attribuent à Tawûsê Melek un rôle encore plus important ; d'après ces variantes, c'est lui qui façonne, avec de la terre, de l'eau et du feu, le corps du premier homme (2). On serait tenté de voir là une réminiscence des doctrines iraniennes reprises par certains penseurs musulmans, suivant lesquelles, la matière et le mal

(1) Cf. Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 102. La légende iranienne établit également certains rapports entre la création du premier homme, et l'existence du blé (cf. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, p. 14).

(2) Par exemple, d'après un récit fait à Cemîl axa par les *qewal*. D'après la tradition sabéenne, le corps d'Adam fut créé par Gabriel, cf. ʿAbd er Razzāq el Ḥasanī, *Eş Şābiʾa*, p. 32.

sont l'œuvre du Diable, alors que tout ce qu'il y a de spirituel dans l'univers a été créé par Dieu. Cependant, dans la tradition yezidie, c'est également Tawûsê Melek qui introduit une âme en Adam (en lui soufflant daus l'oreille) (1).

III. La tradition populaire.

Alors que les textes précédents constituent une tradition savante et peu répandue, celui que nous allons reproduire exprime l'aspect le plus vivant du dogme yezidi et la forme sous laquelle la croyance en Tawûsê Melek s'est cristallisée dans l'esprit du peuple, tout au moins au Sindjār (2).

« Au commencement, le monde était [entièrement recouvert] par la mer. Il n'y avait personne et l'homme n'existait pas. Un arbre s'éleva, sur l'ordre de Dieu. Ses racines s'enfonçaient dans le sol et ses branches se dressaient dans les airs. A l'époque de la mer, Dieu se tenait sur cet arbre, [sous la forme d'un oiseau]. Tawûsê Melek était [aussi] un oiseau ; il errait par le monde et il était las, [car] il n'y avait rien sur quoi il pût se percher. Il vint vers cet arbre. Dieu lui donna un coup de bec et ne le laissa pas se poser. [Tawûsê Melek ignorait que cet oiseau n'était autre que son créateur ; il s'éloigna et rencontra Dieu qui se présenta à lui sous son aspect ordinaire]. Dieu dit à Tawûsê Melek : « Tu

(1) Opération qui ne serait pas allée sans difficultés, si l'on en croit le récit de Cemîl axa : « L'âme dit à Dieu : « Je n'entrerai dans le corps d'Adam que si tu me donnes le signe que je désire ; je veux qu'il me précède ». D'après l'explication fournie par le narrateur, le signe dont il est question représenterait les cinq obligations qui lient tout Yezidi (cf. ci-dessus, p. 31 ; n. 2).

(2) Le texte que nous traduisons ici nous a été dicté par ʿElî Wûso. Nous ne pouvons pas reproduire l'original kurde car, noté en hâte, il contient de nombreuses fautes de transcription. Dans son article *Notice sur la secte des Yezidis*, Siouffi publie un récit qui ne diffère de celui-ci que par quelques détails.

t'es promené par le monde, dis-moi, as-tu vu quelque chose ?». « Absolument rien ; le monde est entièrement [recouvert par] la mer. Il y a un arbre et, sur cet arbre, un oiseau ; je suis allé pour m'y percher, [mais l'oiseau ne me l'a pas permis] ». Dieu lui dit : « Va trouver cet oiseau, et dis-lui : « Tu es le créateur et je suis la créature, alors, il te laissera te percher » (1). Cette fois, Tawûsê Melek alla sur l'arbre et dit : « Tu es le créateur et je suis la créature ». Dieu le laissa se percher.

Dieu créa la terre et les cieux, proches et lointains. Il plaça sous la terre le taureau et le poisson (2) ; la terre (qui, jusqu'alors, avait été instable) se tint en équilibre, sur l'ordre de Dieu.

Tawûsê Melek dit à Dieu : « Il n'y a personne dans ce monde ». Dieu lui répondit : « Va te promener par l'univers ! ». Tawûsê Melek alla et erra par l'univers. Il vit une femme. [Alors,] il revint vers Dieu et lui dit : « J'ai vu une femme ! ». Tawûsê Melek dit à Dieu : « Cette femme, sans homme, ne sert à rien !». Dieu créa alors l'homme, et le nom de celui-ci fut Adam. Dieu fit le corps d'Adam avec de l'argile ; il introduisit une âme dans ce corps.

Adam était endormi. Ḥewa (la première femme) alla vers lui. Elle ne l'éveilla pas et s'en retourna. Adam s'éveilla.

(1) Dans le texte de Siouffi, Dieu demande à Tawûsê Melek, alors que celui-ci tente pour la première fois de se percher sur l'arbre : «Qui suis-je et qui es-tu? ». Tawûsê Melek lui répond : «Tu es toi et je suis moi». Irrité par cet orgueil, Dieu le chasse. L'ange continue à errer et rencontre finalement Şê Şims, installé sur un rosier. Il lui fait part de sa mésaventure et reçoit de lui le conseil d'aller trouver l'oiseau divin et de faire amende honorable en déclarant: « Tu es le créateur et je suis la créature ». Siouffi pense que cet épisode de la légende contient un dernier souvenir de la révolte de Satan et de son repentir.

(2) Cf. cosmogonie iranienne.

Il neigeait ; il aperçut des traces de pas humains. Il les suivit et vit cette Ḥewa. Il la prit [pour femme].

Dieu plaça quarante garçons et quarante filles dans le ventre de Ḥewa. Tawûsê Melek dit : « Comment les marierons-nous ? ». Dieu lui dit : « Que ceux du côté gauche passent à droite et ceux du côté droit, à gauche ! ». Tawûsê Melek dit : « O le Druze ! » (1). Ils rendirent le monde prospère et labourèrent ».

(1) Dans le récit de Cemîl axa et dans le texte publié par Siouffi, c'est un fils d'Adam qui suggère cette solution. Ni Cemîl axa, ni ʿElî Wûso n'ont su nous expliquer le sens de l'exclamation « O le Druze ! ». Siouffi la croit élogieuse et déclare que les Druzes sont tenus pour très astucieux par les Yezidis.

D'après une légende bien connue, les Yezidis, quoique issus d'Adam, auraient une origine différente de celle des autres hommes; Adam soutenant que ses enfants devaient à lui seul d'avoir vu le jour et Ève émettant la même prétention, tous deux décidèrent de recourir à une expérience pour voir qui avait raison : « Adam mit son sperme dans une jarre; Ève fit de même. Ils enfouirent les deux récipients dans la terre. Lorsque neuf mois se furent écoulés, ils les déterrèrent et les ouvrirent. La jarre d'Ève, il n'en sortit que des insectes et de la vermine. Adam ouvrit la sienne. Mon Dieu ! quel bel enfant il y avait dans la jarre d'Adam ! On dit que les Yezidis descendent de cette enfant de la jarre.

Il y avait quelque chose de suspendu. Certains disent que les Yezidis tirent leur origine de cette chose suspendue ». ʿElî Wûso qui nous a rapporté cette légende n'a pas su nous dire ce qu'était la « chose suspendue ».

On peut rapprocher ce récit de la tradition zoroastrienne suivant laquelle le premier couple humain naquit d'une plante issue de la semence de Gayomard cachée dans la terre (cf. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, p. 21), ainsi que du mythe du dieu Agdistis, né d'une goutte de sperme que Zeus laissa tomber sur le sol en dormant (cf. *ibid.*, p. 40).

Une autre légende, également connue au Sindjār, fait descendre les Yezidis du calife Yazīd (cf. ci-dessous, dans le paragraphe que nous consacrons à Sultan Êzî, la version qu'en donne Ismaʿīl beg).

Cette légende, encore plus naïve que les précédentes, permet de mesurer toute la distance qui sépare le Tawûsê Melek des Yezidis du Satan des Musulmans. L'Ange-Paon n'est plus que le conseiller presque impeccable de la Divinité ; le manque d'égards dont il se rend coupable envers son maître n'entraîne pour lui qu'un châtiment bénin et passager. Loin de chercher à nuire à l'homme, il s'emploie au contraire à l'assister, car il a une part à sa création. Le Yezidisme moderne, retirant ainsi au démon son rôle de tentateur, ne peut plus admettre le mythe du Paradis Terrestre et du péché originel. Ses fidèles doivent accepter les épreuves qu'il leur faut subir ici-bas, non plus comme une conséquence de la faute de leurs premiers parents, mais comme rentrant dans le cours normal des choses. Une conception aussi pessimiste de la vie s'accorde pleinement avec l'histoire tragique des Yezidis.

SULTAN ÊZÎ ET LA FIN DU MONDE

L'ange qui occupe, après Tawûsê Melek, la place la plus importante dans la légende yezidie est Sultan Êzî, sous les traits duquel on reconnaît facilement le calife Yazīd. Ce personnage est le héros de tout un cycle de récits.

Voici comment Isma'îl beg relate sa venue sur terre (1) :

«... Longtemps après, Dieu décida d'envoyer [ici-bas] notre ange Yazīd. A cette époque, existaient les tribus des Benī Omayya et des Benī Hāšem. Les Benī Omayya étaient plus forts que les Benī Hāšem. Lorsque vint Mahomet, prophète des Ismaïliens (*sic*), les Benī Hāšem accrurent leur

(1) Cf. Isma'îl beg, *op. cit.*, p. 77. Un récit analogue nous a été fait par 'Elî Qasimko, des Hebbabat (Sindjār).

puissance au détriment des Benī Omayya, et Moʿāwiyya devint ce qui pouvait passer à l'époque pour le trésorier de Mahomet. Mahomet ne se portait pas bien, sa tête le fit souffrir. Il dit à Moʿāwiyya, qui était barbier, de lui raser la tête. Celui-ci se mit à l'œuvre, mais avec difficulté, si bien qu'il blessa son maître et que le sang coula. Craignant que ce sang ne tombât sur le sol il le lécha. Mahomet leva la tête et dit : «Que fais-tu, Moʿāwiyya ?». «Craignant que ton sang ne tombât sur le sol, je l'ai léché, car il est béni ». « Tu as commis de la sorte une faute dont les conséquences seront éternelles : tu auras pour postérité un peuple qui combattra le mien et qui le vaincra ». « S'il en est ainsi, j'abandonnerai le monde et je ne me marierai sous aucun prétexte ! ». Après un certain temps, Dieu donna à un scorpion pouvoir contre Moʿāwiyya. Le scorpion répandit son venin sur le visage et sur le corps du malheureux. Alors, Mahomet et ses parents rassemblèrent des médecins pour soigner Moʿāwiyya. Ceux-ci déclarèrent que, s'il ne se mariait pas, il mourrait. On lui amena une vieille fille de 80 ans, appelée Mahūsa qui était sœur de ʿOmar el Khaṭṭāb. Il la connut et, au matin du second jour, elle se trouva [pareille] à une jeune femme de 25 ans. Elle conçut et mit au monde notre [ange] Yazīd. Et cela, parce que Dieu avait promis à Tawûsê Melek d'envoyer notre [ange] Yazīd ».

Conformément à la prédiction de Mahomet, Sultan Êzî combattit les Musulmans et les vainquit. Une tradition très répandue raconte comment il s'empara de Constantinople où régnait alors... Constantin (1).

(1) Cf. *Annexe II*, le texte kurde de la légende. En 668-9 eut lieu une expédition musulmane, dirigée par Yazīd, contre Constantinople. (cf. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople*). Dans sa *Risāla*, Ibn Taymiyya cite un *ḥadīth* relatif à cet événement : « El Bukhārī rapporte dans son *Djāmiʿ eṣ ṣaḥiḥ*, d'après Ibn ʿOmar, que le prophète a dit : « La première armée qui

« Le jour où Sultan Êzî rangea ses soldats en bataille devant Stamboul, il dressa 18.000 tentes sur la mer. Les poissons sortirent leurs têtes de l'eau ; il fixa les cordes des tentes au cou des poissons. Les gens de Stamboul se rassemblèrent. Ils envoyèrent le Cadi de la Loi auprès de Sultan Êzî. Ils lui dirent : « Va le faire musulman ». Le Cadi s'en fut et s'arrêta au bord de la mer. Il cria : « Je veux aller chez toi ! ». Il cria. Sultan Êzî répondit : «Dis : —Avec la permission de Sultan Êzî !». Il dit: «Avec la permission de Sultan Êzî !». L'eau se solidifia [aussitôt]. Il alla chez Sultan Êzî. Le Cadi dit à Sultan Êzî: «Allons, deviens musulman !». Sultan Êzî dit au Cadi: «Allons, deviens yezidi !». Le Cadi répondit: « Je ne deviendrai pas yezidi, je n'abandonnerai pas la religion de Mahomet ! ». Sultan Êzî dit au Cadi : « Prends la coupe, mets une goutte sur ton doigt!». Il lui dit: «Lèche!». Lorsque le Cadi eût léché cette goutte, la porte des cieux s'ouvrit. Il vit Şêx Hadî assis sur le trône. Ce monde et l'autre monde se manifestèrent au Cadi. Il dit : « *Şabaş* (1), ô Sultan Êzî ! ». Il se leva et dansa (2). Les gens de Stamboul dirent : « Nous avons envoyé le Cadi auprès de Sultan

attaquera Constantinople, ses fautes lui seront remises». La première armée qui attaqua cette ville était commandée par Yazīd. Il avait avec lui Abū Ayyūb el Anṣārī » (Ibn Taymiyya, *Risāla*, p. 303).

(1) Formule de remerciement (cf. le persan *sepās*).

(2) Siouffi rapporte une anecdote analogue : Moʿāwiyya, père de Yazīd, veut interdire à son fils, qui a abandonné l'Islam pour devenir yezidi, de boire du vin. Yazīd lui propose d'en boire autant de gouttes qu'il en pourra tenir sur son ongle. « Quelques instants après avoir pris ce breuvage tout à fait nouveau, Moʿāwiyya sentit naître en son cœur une gaieté et une allégresse qu'il n'avait point connues jusque là : il se mit à danser. Dans ce transport de joie, il décida le cadi à suivre son exemple. Celui-ci but du vin et dansa aussi avec le calife. Après avoir fait cette agréable expérience, Moʿāwiyya approuva la conduite de son fils et lui promit de ne plus le tracasser ». (Siouffi, *op. cit.*, p. 261).

Êzî pour qu'il le fasse musulman. Le voici qui se lève et qui danse pour lui ! ». Les gens de Stamboul tombèrent à coups de pierres sur le Cadi. Lorsque les pierres arrivèrent, Sultan Êzî dit : « Soyez changées en oignons ! » (1). Ces pierres qu'ils jetaient furent changées en oignons.

La fille de Constantin (2) alla trouver son père et lui dit : « Un maître est venu à toi, il faut [lui] céder le trône ». Constantin répondit : « Je ne le [lui] cèderai pas ! ». « Je connais une épreuve, si elle échoue, tu seras obligé de [lui] céder le trône ! ». La jeune fille prit trois poissons, les fit cuire dans du beurre. Elle les mit dans un seau qu'elle acheva de remplir avec du beurre. Elle le boucha et le confia à un de ses serviteurs qu'elle envoya auprès de Sultan Êzî. Cet homme s'en fut et s'arrêta au bord de la mer. Il cria à Sultan Êzî : « Je vais chez toi, mais il y a la mer et l'eau, je ne peux pas avancer ! ». Sultan Êzî lui dit : « Dis : — Avec la permission de Sultan Êzî ! ». Il dit : «Avec la permission de Sultan Êzî!». L'eau se solidifia [aussitôt] devant lui. Il alla chez Sultan Êzî et posa le seau devant lui. Sultan Êzî dit : « Qu'est ceci ? ». Il lui répondit : « C'est ce que la fille de Constantin t'envoie ». « N'ouvre pas le seau, remporte-le [à la personne] d'auprès de laquelle tu l'as apporté ». L'homme souleva le seau, le prit et s'en fut. Il alla trouver la fille de Constantin. Constantin ouvrit le récipient, et vit qu'il était plein d'eau; il vit qu'il contenait trois poissons verts qui nageaient (3).

(1) C'est à dire, en quelque chose de délicieux.

(2) Deux femmes interviennent également dans la légende musulmane relative à l'expédition de Yazīd. D'après le *Kitāb el aghānī*, deux tentes étaient dressées sous les murs de Constantinople. On entendait des chants s'élever de l'une (habitée par la fille du roi des Byzantins), lorsque les Grecs chargeaient, et de l'autre, lorsque les Musulmans passaient à l'attaque. Cf. Canard, *op. cit.*

(3) M. Nikitine à qui nous avons communiqué ce texte nous écrit : « Je crois retrouver en cet épisode la survivance d'une légende selon laquelle, lors du siège de Constantinople par les Turcs, un

Alors (1), Ḥejîya Sofîya (2) dit : « Il faut, sur l'ordre du Seigneur des Deux Mondes (3), que tu cèdes le trône. Ton règne est révolu ». « Je ne descendrai pas du trône et je ne le cèderai pas ! ». « O souverain, ceci est la décision du Seigneur des Deux Mondes ». Elle ouvrit le Livre (4) et dit : « Vois, ton temps est révolu. Si tu n'abandonnes pas le trône, je te punirai ». Constantin ne céda pas le trône. Sultan Êzî le maudit et lui fit perdre la vue, puis il pria sur lui, le guérit et lui rendit la lumière. Il dit : « Si tu veux céder le trône, cède-le ; si tu ne le cèdes pas, je te changerai en pierre, au nom du Seigneur des Deux Mondes ». Alors, Constantin abandonna le trône à Sultan Êzî qui l'occupa et qui gouverna durant 72 ans. Au bout de 72 ans, sur l'ordre de Dieu, il céda le trône à Osman Ciq (5). Sultan Êzî dit à Osman Ciq : « O Osman Ciq, avant que mille ne soient devenus deux mille, si tu édictes un firman contre ma nation, je te détruirai » (6).

moine rôtissait des poissons lorsqu'on lui annonça la chute de la ville. « Je n'y croirai, répondit-il, que si les poissons que je suis en train de rôtir redeviennent vivants ! » Et voici que les poissons sautent dans l'eau et se mettent à nager. Le couvent se nomme Balıklı ; on y montre, encore maintenant, les poissons qui sont dans un bassin et qui ont un côté plus sombre (plus rôti) que l'autre ».

(1) Les Yezidis ne racontent pas volontiers la légende de Sultan Êzî, craignant qu'elle ne choque les Musulmans. L'informateur qui nous dicta le début, Şêx Nasir de Xezewîyê (Djebel Sim'ān), s'arrêta brusquement après l'épisode des poissons. Il ne nous fut possible que quelques jours plus tard d'obtenir la suite du récit, grâce à un autre *şêx*, Şêx Cinnêt, de Karabaş.

(2) Sainte Sophie, dont les Yezidis font la fille de Constantin.

(3) Dieu. L'expression est en arabe dans le texte.

(4) Au sujet du Livre qui contient le récit de tous les événements passés ou futurs, voir la légende des *Gawir* du Sindjār (Cf. ci-dessous, III, *Peuplement*).

(5) Personnification de l'Empire Ottoman.

(6) C'est à dire, avant que l'an 2000 ne soit arrivé... La prédiction s'est réalisée.

Un récit eschatologique que nous avons obtenu du même informateur (Şêx Cinnet) se raccorde au précédent et lui fait suite :

« Osman était un homme pieux, appartenant à la famille du Prophète Abraham. Il était allé sept fois en Paradis. Il alla trouver Sultan Êzî et lui dit : « O Sultan Êzî, où vas-tu ?». «Je vais à Stamboul, conquérir le trône sur Constantin ». Sultan Êzî dit : « Et toi, Osman, pourquoi es-tu venu ? ». « Je suis venu [parce que], une fois que tu auras pris le trône, je veux que tu me le donnes ». Sultan Êzî dit à Osman : « C'est promis, lorsque je me serai emparé du trône, je te le cèderai, car Dieu l'ordonne ainsi ». Lorsque Sultan Êzî fut resté 72 ans sur le trône, Osman alla le voir et lui dit : « O Sultan Êzî, lorsque je suis venu chez toi, tu t'es engagé envers moi en me disant que, une fois que tu aurais conquis le trône, tu me le cèderais. Où est ta promesse ? ». Sultan Êzî dit : « La parole appartient à l'homme libre. Je suis aussi un homme libre » (1). Sultan Êzî descendit (du trône) et dit : « Viens, Osman, installe-toi sur le trône ». Lorsque Osman se fut assis, Sultan Êzî lui dit : « Ce trône est à moi, je ne te le donnerai qu'à condition que tu me verses un tribut annuel. Si tu édictes un firman contre mon peuple, je t'enverrai la fin des temps ». « Qu'enverras-tu à Osman ? ». « Je lancerai contre lui les Lolo (2)

(1) C'est à dire : «seul l'homme libre peut donner sa parole». Transposition kurde du proverbe arabe vulgaire : الوعد بيد الحر

(2) Notre informateur nous a expliqué Lolo par : « Juifs, barbares ». M. Nikitine nous écrit : « Nous connaissons une peuplade de nom analogue, à l'époque assyrienne, dans le Zagros, aux environs de Qasré Shirin. Nous avons ainsi une preuve de plus que le milieu kurde garde dans ses traditions des réminiscences historiques du plus haut intérêt. Pour ma part, je tiens à cette étymologie paléoethnologique, bien que le nom des Tziganes Lûlî puisse aussi venir dans la discussion ».

et tous les étrangers de la création. Je poursuivrai ta ruine jusqu'à ce que ton temps soit révolu. Une fois que ton règne sera terminé, et que tu seras descendu du trône, je donnerai le pouvoir à Jésus. Le trône ira en Égypte et Jésus l'occupera durant quarante ans. Il sera Sultan et Şerfedîn sera le *mahdī*. Lorsque les quarante ans se seront écoulés Jésus descendra aussi du trône ; Jésus et Şerfedîn gagneront la montagne Qaf et y mourront. Dieu ordonnera (alors) à Gabriel : « Va ouvrir la porte de la montagne Qaf et fais-en sortir Hacûc ! ». Hacûc règnera sept ans, puis Macûc viendra le tuer. Macûc règnera quarante ans. Ensuite, viendra Masûrê Hellac (Manṣūr el Ḥallādj). Il purifiera le monde et le nivellera entièrement, après quoi, un vent violent soufflera sur la terre de Syrie et égalisera [la surface du] monde, jusqu'à la rendre lisse comme un œuf. On pourra voir devant soi jusqu'à une distance de trois jours de marche...» (1).

LES AUTRES ANGES

Les autres anges yezidis ne font pas, à notre connaissance, l'objet de récits particuliers et leur rôle est très effacé. Tout au plus, les fidèles savent-ils que Şerfedîn sera *mahdī* et que Şê Şims a pour fonction de porter les prières des croyants au pied du trône de Dieu (2).

(1) Après nous avoir dicté cette première partie du texte, Şêx Cinnêt se refusa obstinément à continuer. Il nous fut impossible de trouver quelqu'un qui consentît à achever le récit.

(2) « Şê Şims va trouver Dieu trois fois par jour ; il lui adresse des prières : « Fais prospérer le monde, fais que le monde aille bien ; accorde-nous les grâces qui s'attachent à ton nom ». Il va le trouver une première fois le matin, une seconde à midi et une autre le soir » (ʿElî Wûso). On a voulu voir en Şê Şims une divinité solaire. L'hypothèse peut se soutenir. C'est en effet à cet ange que

Il est curieux de constater que ni les Yezidis du Sindjār, ni ceux du Djebel Simʿān ne connaissent de légendes relatives à Şêx Hadî. A part son nom, ils ignorent tout de lui. Le culte de ce saint est resté ce qu'il était à l'origine, un culte purement régional. Seuls, les descendants des *ʿAdawī* du Cheikhan, voisins du sanctuaire qui lui est dédié, célèbrent la mémoire du fondateur de la secte. Les autres, trop éloignés, ne s'intéressent guère à lui (1). Ce sont les *ziyaret* (2) consacrés aux génies et aux patrons locaux qui recueillent toute leur piété.

LES FINS DERNIÈRES DE L'HOMME

Se passant de diable, les Yezidis doivent aussi se passer d'enfer. Ils n'en admettent pas moins que les actions commises ici-bas sont susceptibles d'être punies ou récompensées : chaque individu reçoit le prix de sa conduite au cours des réincarnations successives qu'il doit traverser en attendant le jour du Jugement :

« Les méchants se réincarnent sous forme de chiens, de porcs, d'ânes, de juments, ou d'autres animaux ; ils souffrent pendant un certain temps, puis ils reprennent à nouveau un corps humain... Si le défunt est un émir, un

les Yezidis adressent les prières qu'ils récitent au lever et au coucher du soleil. Cf. aussi les taureaux blancs consacrés à Şê Şims et immolés durant les fêtes de Şêx Hadî (Layard, *op. cit.*, p. 290).

Par contre, les rapprochements que l'on a tenté d'établir entre d'autres anges yezidis et certains dieux babyloniens (Ferxedîn et Karmuch ; Nasredîn et Nasur) semblent risqués. Il est curieux de constater qu'Ismaʿîl beg — qui a certainement lu des articles publiés en arabe sur la secte — les admet (cf. *op. cit.*, p. 77 et 79).

(1) Cf. deux récits sur Şêx Hadî, dans Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 95.

(2) Lieu de pèlerinage. Cf. ci-dessous, *Les cultes populaires*.

vali, un prince ou autre chose et si, de son vivant, il a agi avec droiture, équité et justice, il s'élève à un rang supérieur grâce à la métempsycose. Si c'est un pauvre homme et s'il s'est bien conduit, il monte aussi d'un degré. Par contre, si son comportement a été mauvais, s'il s'est montré malfaisant, corrompu, sanguinaire, s'il a pratiqué le brigandage, le vol, ou de semblables vilenies et de semblables horreurs, il entre dans [le corps] d'un animal abject et impur, comme le chien ou le porc... Il connaît ainsi sept réincarnations sous sept formes différentes, puis, il réapparaît sous l'aspect d'un homme misérable qui a peine à assurer sa subsistance et envers qui personne ne se montre charitable. Si un homme est de mérite moyen, c'est à dire, si ses bonnes et ses mauvaises actions se font équilibre, il prend, après sa mort, le corps d'un mouton, d'une chèvre ou d'une gazelle, pour la durée d'une vie de cet animal. Enfin, une fois révolue la période qui lui a été fixée, et après avoir passé d'une espèce à l'autre, il redevient homme. Certains changent jusqu'à sept reprises de race et de peau (*sic*), se trouvant chaque fois un peu mieux partagés, avant de devenir gazelle ou mouton. Enfin, faisant des progrès, ils sont jument de sang chez un roi ou chez un prince, puis, ils revêtent un second corps humain (1) ».

Telles sont les sanctions qui doivent encourager les fidèles à pratiquer le bien et les éloigner du mal. Il faut noter que la croyance populaire, qui ne se soucie guère des exigences de la logique, admet, en même temps que la métempsycose, l'existence du paradis et de l'enfer. Sans doute cette contradiction est-elle le résultat d'influences islamiques ou chrétiennes.

On s'attendrait à trouver, dans un passage comme celui que nous venons de citer, une énumération plus complète

(1) Cf. Isma'îl beg, *op. cit.*, p. 87-8.

des fautes susceptibles d'entraîner une réincarnation dégradante. L'imprécision de ce texte ne fait que refléter l'aspect même de l'éthique yezidie. A part quelques préceptes très généraux, cette morale fort primitive ne comporte guère que des règles religieuses.

LES PRATIQUES RELIGIEUSES

Les adeptes du Yezidisme sont soumis à des obligations peu sévères et en nombre restreint. Les plus importantes furent sans doute, à la belle époque de la secte, celles qui liaient chaque fidèle à ses supérieurs rituels ; bien que demeurant capitales, elles ont, aujourd'hui, perdu presque toute raison d'être (1). Les autres prescriptions de la loi se rapportent uniquement au culte et aux interdictions.

LE CULTE

Les prières (2).

Les Yezidis prient à l'aube, au crépuscule, au lever et au coucher de la lune. Toutes ces prières comportent les mêmes rites. Après s'être lavé les mains et le visage, on se place debout, face à l'astre, les bras croisés (3)

(1) Nous les étudierons au début du chapitre suivant.

(2) La prière se dit *du'a;* prier, *du'a kirin*. Si on les interroge en arabe, les Yezidis répondent invariablement qu'ils ne prient pas, le mot arabe *ṣalā* évoquant pour eux l'idée de la prière musulmane.

(3) Attitude marquant l'humilité. Les *Bektašī* prient debout, les bras croisés sur la poitrine, les mains reposant sur les épaules et la pointe du pied droit placée sur celle du pied gauche (cf. Jacob, *op. cit.*, p. 92). Les Mawlawī adoptent la même attitude pour se saluer les uns les autres, avant de commencer à danser.

sur la poitrine, et l'on prononce des invocations du genre de celles-ci :

« O Şê Şims, protège-nous contre le malheur et l'adversité !

Seigneur, sois bienfaisant pour ta nation !
Seigneur, fais prospérer ta nation !
Seigneur, protège nos enfants !
Seigneur, protège nos troupeaux !
Seigneur, notre témoignage est le nom de Tawûsê Melek ! » (1).

Cette litanie terminée, le fidèle porte le col de sa chemise (2) à ses lèvres, puis se prosterne et baise le sol.

Bien que le Mercredi soit pour eux jour férié (3), les Yezidis ne célèbrent pas de cérémonie religieuse comparable à la prière musulmane du Vendredi ou aux offices chrétiens du Dimanche.

Le jeûne.

Les Yezidis sont astreints à deux jeûnes (4) annuels de trois jours, l'un lors de la Fête du Soleil *(Îda Roja)*, l'autre avant celle de Xidir Elyas (qui a lieu le 18 Février). Les membres de la caste des *Feqîran* (5) sont tenus à des mor-

(1) Ce texte nous a été dicté par 'Elî Wûso ; il n'est valable que pour les prières adressées au soleil. Ces invocations sont soumises à la libre invention de chacun. Toutes les prières yezidies que nous avons recueillies ou qui ont été publiées (cf. Anastase Marie, *El Yazīdiyya*, p. 312 et H. Makas, *Drei Jezidengebete*) diffèrent entre elles.

(2) Au sujet du col yezidi, cf. ci-dessous, *Interdictions*.

(3) Dans certaines régions, par exemple en Syrie, le voisinage des Musulmans lui fait préférer le Vendredi.

(4) *Siyam*. De même que pour les Musulmans jeûner consiste, pour les Yezidis, à ne rien absorber du crépuscule du matin à celui du soir.

(5) Cf. ci-dessous, *Organisation religieuse*.

tifications supplémentaires en l'honneur de Şêx Hadî ; ils doivent pratiquer l'abstinence durant chacune des deux *murbʿāniyya* (1) et, en outre, pendant les neuf jours qui précèdent la solennité de *Sersal* (le Nouvel An). Les fidèles appartenant aux autres classes peuvent, s'ils le désirent, se soumettre à la même obligation, mais très peu poussent la dévotion aussi loin. D'ailleurs, les *Feqîran* eux-mêmes ne respectent guère la règle de leur ordre.

Les fêtes.

Les fêtes yezidies sont de deux sortes, fixes et mobiles. Elles semblent toutes donner lieu à des rites analogues, la célébration de chacune d'elles étant marquée essentiellement par une visite des *murîd* à leur *şêx,* par des réjouissances familiales et par des déambulations autour des *ziyaret* locaux (2). N'ayant pu obtenir de nos informateurs d'autres détails sur les cérémonies par lesquelles elles sont marquées, nous devrons nous borner à énumérer ces solennités.

Fêtes fixes.

Îda Roja (Fête du Soleil), a lieu le premier Décembre et comporte uniquement trois jours de jeûne.

La fête de Sultan Êzî *(Îda Êzî)* (3) se situe immédiatement après la fin du jeûne de *(Îda Roja);* elle est l'occasion d'un grand festin.

Celle de Xidir Elyas *(Îda Xidir Elyas)* se célèbre le 18 Février ; elle est précédée par trois jours de jeûne.

La fête du Nouvel An *(Îda Sersalê)* tombe le premier mercredi d'Avril. Elle s'accompagne de sacrifices d'animaux (moutons, chèvres, poulets); chaque fidèle décore sa maison

(1) Suivant l'exemple donné par Şêx Hadî. Cf. Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 92-3.

(2) Et, au Cheikhan, par une tournée des *qewal* (cf. *ibid.*, p. 80).

(3) Appelée par Ismaʿîl beg (*ibid.*, p. 92) *Îda Pîrende.*

de fleurs cueillies dans les champs; la nuit, on allume des feux de joie (1).

Fêtes mobiles.

La fête des Morts (*Îda Dahîye*) a lieu trois ans en Avril, trois ans durant le premier mois de l'été, trois ans au début de l'Automne et trois ans en Décembre. Elle dure de cinq à dix jours, durant lesquels on porte des offrandes sur les tombes. Les fidèles qui ont perdu un parent dans le courant de l'année qui vient de s'écouler donnent un repas aux pauvres (2).

La fête de Ramadan (*Îda Remezan*) précède de deux jours la fin du *Ramaḍān* musulman.

La fête des Pèlerins (*Îda Hecîya* ou *Îda Qurban*) se situe deux jours avant le *ʿĪd el Kebīr* musulman.

La fête de Jésus (*Îda ʿÎsa*) tombe aux environs de Pâques.

Outre ces fêtes connues de tous leurs coreligionnaires, les Yezidis du Cheikhan célèbrent plusieurs solennités particulières en l'honneur de Şêx Hadî (3).

(1) La nuit de *Sersal*, d'après Giamil (cf. *Monte Sindjar*), celle du *Qadr*, d'après Ismaʿîl beg (cf. *op. cit.*), Dieu fixerait le destin de toutes les créatures pour l'année qui vient. Dans son article, *Das Neujahrfest des Yezidis*, Brockelmann établit un rapprochement entre cette fête yezidie et certaines solennités arméniennes, assyriennes (Zakmuk) ou juives.

(2) Les morts sont d'ailleurs l'objet d'une vénération constante; on leur réserve les prémices de chaque récolte. Au printemps, lorsque les troupeaux commencent à rapporter, les produits en sont, durant deux jours, consacrés à Şêx Hadî et, le troisième, aux trépassés.

(3) Cf. Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 92-3. Nous ne pouvons, pour la grande fête du sanctuaire Şêx Hadî, que renvoyer au récit bien connu de Layard (*Niniveh and its remains*, p. 279 et ss.).

Les sincaq.

La tournée annuelle que font les *qewal* (1), transportant les *sincaq* de village en village constitue sans doute le rite yezidi le mieux connu.

Les *sincaq* ou *tawûs* sont l'œuvre de Tawûsê Melek qui les façonna à sa propre ressemblance, ce qui leur confère une grande sainteté (2). Plusieurs auteurs ont déjà décrit ces objets (3). Personnellement, nous avons pu voir deux *tawûs* dont Cemîl aẍa est possesseur (4). L'un d'eux semble de facture très récente, l'autre, incomplet, d'ailleurs, ne paraît guère plus ancien. Tous deux sont démontables et comportent un pied de bronze jaune, qui ressemble à un long chandelier et qui peut se diviser en trois pièces. Au sommet de ce support, s'adapte une statuette de même métal figurant grossièrement un oiseau. L'animal reproduit est censé être un paon, cependant, il ressemble plutôt à une colombe ou à un canard. Il ne faut sans doute incriminer que la maladresse de l'artiste, car le magnifique *tawûs* (5) du British Museum, dont Empson publie une photographie (6)

(1) Cf. ci-dessous, *Organisation religieuse.*

(2) Ce ne sont pourtant pas des idoles et ils n'ont que la valeur d'une relique et d'un symbole.

(3) Cf. art. *Yazīdī* in *EI*, ainsi que Badgers, *The Nestorians and their ritual.*

(4) Malheureusement, il ne nous a pas permis de les photographier.

(5) Les mots *tawûs* (paon) et *sincaq* (bannière), quoique souvent confondus, paraissent désigner, à proprement parler, deux parties distinctes d'un même objet. Isma'îl beg, racontant comment il dévalisa le *qewal* Slêman (cf. *op. cit.*, p. 44), écrit : « Je lui pris le *tawûs* et le *sincaq* » ; poursuivant son récit, il continue à ne pas séparer les deux termes. *Tawûs* pourrait ainsi se rapporter à la statuette et *sincaq*, au piédestal.

(6) Cf. R. Empson, *The cult of the Peacock Angel*, frontispice.

ne laisse aucun doute sur la nature de l'oiseau représenté : c'est bien d'un paon qu'il s'agit.

Les *sincaq* seraient au nombre de sept et porteraient chacun un nom particulier (1). D'après Isma^cîl beg, ils auraient jadis appartenu à Salomon, puis aux divers rois des Yezidis, parmi lesquels Yazīd. Nous n'avons pu obtenir confirmation de cette tradition, nos informateurs n'ayant même pas entendu parler de Salomon.

Actuellement, la plupart de ces statues sont en la possession de l'Émir du Cheikhan et conservées au sanctuaire de Şêx Hadî (2). D'autres (au moins trois : les deux qui sont chez Cemîl ax̌a et celle dont le *Pêşîmam* (3) du Sindjār a la garde) se trouvaient avant la Guerre à Kekê ᶜEzîz (4).

Le produit des quêtes faites par les *qewal* est à la disposition des sanctuaires ou des notables auxquels appartiennent les divers *sincaq*. Les revenus assurés par ces reliques sont généralement considérables (5) ; on conçoit que les princes du Cheikhan s'en disputent la possession avec acharnement (6).

La tournée des *qewal* a lieu une ou deux fois l'an,

(1) Cf. Article *Yazīdī* in *EI*. Aucun des Yezidis que nous avons interrogés ne connaissait cette tradition.

(2) Les *tawûs* de Şêx Hadî furent pris par les Turcs lors du pillage du sanctuaire, en 1892 (cf. ci-dessous, *Histoire*), et envoyés à Mossoul. Ils ne tardèrent pas à disparaître, sans doute dérobés par les Yezidis.

(3) Le *Pêşîmam* est le supérieur religieux de toute une région. Cf. ci-dessous, *Organisation religieuse*.

(4) Sanctuaire yezidi situé aux environs de Biredjik. Cf. ci-dessous, *Annexe III, C*.

(5) Th. Menzel (cf. *Yazīdī*) estime qu'avant la Guerre, les revenus que l'Émir yezidi tirait des *tawûs* en sa possession n'étaient pas inférieurs à 8.000 L. T. or.

(6) Cf. Ismaᶜîl beg, *op. cit.*, p. 43 et ss.

suivant les pays, sauf bien entendu, en périodes troublées (1). Le Sindjār est visité, au printemps, par un *tawûs* venu de Şêx Hadî et, à l'automne, par celui que conserve le *Pêşîmam*. Les *qewal* parcourent avec moins de régularité les colonies lointaines de la secte. Depuis la Guerre, il leur est devenu très difficile de se rendre en Turquie et en Russie (2). Dans la région du Djebel Simʿān, on ne les voit guère que tous les deux ou trois ans (3). Ils laissent d'ailleurs en dehors de leur itinéraire les villages les plus écartés, comme Borc el Qas ou Gundê Mezin.

Nous ne nous étendrons pas sur les cérémonies qui marquent ces visites des *qewal* ; les détails en sont bien connus (4). Notons simplement que les offrandes que font les fidèles au *tawûs* sont souvent assez élevées (elles atteignent jusqu'à 25 *medjīdiyyé*, soit une centaine de francs). Tous donnent de bon cœur et autant qu'ils peuvent.

LES INTERDICTIONS

Les Yezidis se conforment généralement à un certain nombre de prescriptions se rapportant, les unes, au vêtement, les autres, à la nourriture (5).

(1) Il semble que les *qewal* n'emportent avec eux que des copies des *sincaq* originaux. Ceux-ci seraient trop lourds pour être transportables ou d'un travail trop précieux pour être risqués sur les routes (cf. *EI*, et aussi Menant, *Les Yezidiz*). En ce cas, ceux que nous avons vus chez Cemîl aẍa pourraient bien n'être que des *tawûs* de voyage.

(2) Leur dernier voyage en Arménie soviétique remonte à 1927.

(3) Ils y sont venus pour la dernière fois en Octobre 1936.

(4) Cf. entre autres, Anastase Marie, *Al Yazīdiyya* p. 397.

(5) Mentionnons pour mémoire l'interdit qui frappe la prononciation du nom de Satan (cf. ci-dessus, p. 49).

Il leur est interdit de se parer d'étoffes de couleur bleue (1). Les hommes doivent (en outre) porter une chemise blanche, se boutonnant dans le dos (2) et dont le col, en forme de trapèze est largement échancré sur la poitrine (3).

Les interdictions alimentaires ne sont pas très sévères : l'usage de l'alcool est toléré (4). Les seuls mets défendus (5)

(1) Aucune explication plausible n'a été donnée de cette interdiction du bleu. Cette couleur joue un grand rôle dans les superstitions orientales (cf. mauvais œil). De même que les Yezidis, les Sabéens ne portent pas de vêtements bleus (cf. ʿAbd er Razzāq el Ḥasani, *op. cit.*, p. 45). Les Chaldéens d'Ourmiah croient que le bleu a la propriété d'attirer les mauvais esprits (cf. B. Nikitine, *Superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmiah*, p. 151) ; « pendant les sept jours qui suivent la naissance, il ne faut rien mettre de bleu sur l'enfant, alors, *Checha* (le mauvais génie) ne s'en emparera pas » (*ibid* p. 164). L'interdiction du bleu n'empêche pas les femmes yezidies de parer leurs enfants d'amulettes de cette couleur, pour les préserver du mauvais œil.

(2) Tout individu étrennant une chemise devrait en faire boutonner le col par son *brayê axêretê* (Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 97-8). Nous n'avons pas eu confirmation de cet usage.

(3) Au sujet de cette chemise, cf. ci-dessous, *III*, *Vie Matérielle* et *IV*. Les origines de cette forme de col sont inconnues. Les Yezidis du Sindjār attribuent l'initiative des prescriptions relatives au vêtement à Koçek Brahîm, saint personnage mort vers la fin du XVIII[e] siècle ; cette tradition est inexacte, puisque, un siècle plus tôt, Michel Febvre avait déjà remarqué le costume si particulier des Yezidis. D'après lui, ceux-ci donneraient cette forme spéciale au col de leur chemise « en mémoire d'un cercle d'or et de lumière descendu du ciel dans le col de leur grand saint Chec Adi, après un jeûne qu'il fit de quarante jours ». (Cf. Febvre, *op. cit.*, p. 365).

(4) En mémoire de l'exemple donné par Sultan Êzî : cf. plus haut, p. 62.

(5) Les Yezidis s'expliquent mal les causes de cette interdiction. D'après une première légende, Şêx Hadî aurait, un jour, adressé la parole à la laitue qui ne lui aurait pas répondu ; le saint l'aurait maudite (cf. Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 96). Suivant Cemîl axa, lorsque

sont la laitue (*kahû*) et le chou-fleur (1). Les gens très pieux s'abstiennent également de manger du poulet (2) ou de la gazelle (3).

Deux autres prohibitions concernent, l'une, les arbres, qu'il est interdit d'abattre, l'autre, les chiens, qui sont tenus pour impurs (4).

Il importe, après avoir dressé cette liste, de préciser que les autres « tabous » mentionnés par les voyageurs (5) n'ont cours ni au Sindjār, ni au Djebel Simᶜān. Les Yezidis que nous avons fréquentés ne se font scrupule ni de cracher bruyamment, ni de boire à une gargoulette qui glougloute, ni de manger les restes laissés par un étranger, ni de prononcer les *ᶜayn* en parlant arabe et même en parlant kurde.

LES CULTES POPULAIRES

A côté des dogmes et des pratiques communes à l'ensemble des Yezidis, on trouve toute une série de supersti-

Mahomet, expulsé du Paradis par Tawûsê Melek, tomba sur terre, il aurait perdu son turban qui serait allé recouvrir un plant de laitue, d'où l'impureté de ce végétal.

(1) La consommation de ce légume est également interdite aux Sabéens.

(2) Sans doute à cause de la légende du « Coq du Trône » (*dīk el ᶜarš*). Tawûsê Melek est parfois appelé « *dīk el ᶜarš* » par les Yezidis.

(3) D'après les uns, parce que les yeux de la gazelle ressemblent à ceux de Şêx Hadî, d'après les autres, parce que l'ange Ferxedîn était, durant sa vie terrestre, berger de gazelles (*sic*).

(4) Surtout les chiens noirs qui sont de mauvais augure. Cette constatation va à l'encontre des affirmations du voyageur turc Evliya Çelebi qui accuse les Yezidis de rendre une sorte de culte à cet animal (cf. Th. Menzel, *Ein Beitrag zur Kenntniss der Yeziden*). Par une curieuse inconséquence, au Sindjār, les lévriers, créatures nobles, ne sont pas considérés comme impurs.

(5) Et ils sont nombreux: Cf. Furlani, *Gli interdetti dei Yezidi*.

tions et de cultes qui varient d'une région à l'autre. L'étude de ces usages ne doit pas être négligée, car ce sont eux qui constituent l'essentiel de la vie religieuse populaire.

Il n'est presque pas de village yezidi qui ne possède un ou plusieurs lieux saints (*laleş* ou *ziyaret*) (1), objets de la vénération des habitants. Ces humbles sanctuaires sont l'une des caractéristiques les plus frappantes du paysage yezidi. Au Sindjār, ils font à tel point corps avec la montagne qui les porte et qu'ils défendent que, aux yeux du vulgaire, Dieu les a créés d'une seule pièce avec elle :

« Lorsque Dieu posa ici cette montagne, elle ne tint pas en équilibre. Dieu prit Amadîn et le plaça à Mîhîrkan ; la montagne ne tint pas davantage en équilibre. Il prit Şê Şims et le mit à Cefrîya ; il prit Amadîn (2) et le mit à Hellîcîyan; il prit Şê Bilqasim et le mit à Çerse ; la montagne ne tint toujours pas en équilibre. Il plaça les Çêl Mêra au sommet et Bilêlê ʿEbeş, canonnier de Şêx Hadî, sur la crête de la montagne, à l'Ouest. Alors, la montagne tint en équilibre. Le canon est entre les mains de Bilêlê ʿEbeş et des Çêl Mêra. Lorsque les soldats viennent vers notre montagne, Bilêlê ʿEbeş et les Çêl Mêra, Amadîn, Şê Bilqasim, Şê Şims, Şerfedîn et Şêx Berkat tirent des coups de canon, et les soldats sont battus, grâce à Dieu, à ces hommes (les Çêl Mêra) (3) et à ces anges » (4).

Bien que, pour la plupart, dédiés à des saints de la légende yezidie (5), ces *ziyaret* peuvent présenter différents

(1) *Ziyaret* est masculin en kurde.

(2) Il y a au Sindjār deux *ziyaret* consacrés à Amadîn.

(3) Cf. ci-dessous, *Annexe III*, *A*.

(4) Récit de ʿElî Wûso.

(5) Sauf quelques uns qui se trouvent au Cheikhan (cf. Kanîyê Zer, la source jaune, et Kanîyê Spî, la source blanche). Nous donnons plus loin (*Annexe III*), une liste descriptive de ceux du Sindjār et ceux du Djebel Simʿān.

aspects. Beaucoup sont situés sur les hauts lieux, surtout au Sindjār (1) ; d'autres voisinent avec une source (2) ou avec un arbre sacré aux branches duquel les fidèles enroulent des bandes d'étoffe en guise d'ex-votos (3). Certains de ces sanctuaires, comme ceux de Kekê ʿEzîz, près de Biredjik, de Çel Xanê, en Syrie, et de Çêl Mêra, au Sindjār, sont constitués par des cavernes. Cependant, la plupart sont des tombeaux ou des cénotaphes qui se dressent à proximité de sites vénérables par eux-mêmes (grottes, sources). Ces édifices, bâtis avec plus ou moins de recherche, comportent, en général, une construction cubique que surmonte, en Syrie, une couple, au Sindjār et au Cheikhan, un long cône fuselé, blanchi à la chaux.

La situation et le choix de ces lieux saints permettent de retrouver dans la vénération qui les entoure les traces d'un culte de la nature encore très vivace chez tous les Kurdes. En tout cas, les origines de chacun de ces sanctuaires se perdent dans la nuit des temps ; ils sont l'héritage de religions disparues (4) et ont été assimilés plus ou moins complètement, suivant les régions. Les différences frappantes qui existent entre les noms portés par les *ziyaret* du Sindjār et par ceux du Djebel Simʿān, la variété des cérémonies que l'on célèbre dans leurs enceintes témoignent du caractère purement local des cultes populaires yezidis.

Les *ziyaret* sindjariotes ont eu le temps de s'incorporer

(1) Où l'un des plus vénérés (Çêl Mêra) se trouve au point culminant de la Montagne.

(2) Comme à Basûta et à Borc ʿEvdalo, en Syrie.

(3) Comme le chêne de Şê Bilqasim (Sindjār) et les arbres de Çêl Xanê et de Şê ʿEvdelqadir dans le Djebel Simʿān. Le culte des arbres est très répandu dans tout le Kurdistan.

(4) Comme partout en Orient. La coupole dédiée à Şêx Berkat, dans la région de ʿAfrīn, s'élève sur l'emplacement d'un temple païen (cf. ci-dessous, *Annexe III, B*).

dans le système yezidi et tous, à part ceux des environs de Balad, sont dédiés à des saints de la secte. Au contraire, les lieux sacrés que l'on rencontre dans la vallée de ʿAfrīn ont des dénominations déroutantes. Quelques uns d'entre eux seulement (Çêl Xanê, avec son annexe de Melek Hadî, Şêx Berkat et peut-être aussi Şê ʿEvdelqadir), ont été véritablement assimilés. Les autres conservent leurs anciennes appellations musulmanes : Şêx Sefîl, Şêx Hêmet, Şêx ʿElî, etc.

Les rites célébrés auprès des sanctuaires appartenant à chacun de ces deux groupes présentent le même contraste. A côté d'usages que l'on retrouve dans tout l'Orient, comme celui qui consiste à illuminer les *ziyaret* durant la nuit du Mercredi ou du Vendredi, ou l'habitude qu'ont les femmes de s'y réunir le Mercredi matin ou le Vendredi matin, il faut noter qu'au Djebel Simʿān, les fêtes des saints locaux ont invariablement lieu au printemps, alors qu'au Sindjār, elles s'échelonnent sur l'année entière et présentent un aspect saisonnier très net.

Le culte rendu aux génies ou aux élus auxquels sont consacrés les *ziyaret* tient, dans les préoccupations des montagnards yezidis, une place bien plus considérable que les obligations officiellement imposées par la religion. Les solennités que l'on célèbre auprès de ces lieux de pèlerinage revêtent généralement un éclat qui dépasse celui des fêtes dont la Loi prescrit l'observation (1). A mesure que les relations entre les divers groupements de la secte et le centre spirituel du Cheikhan se font plus difficiles et plus espacées, les coutumes et les superstitions régionales tendent à se substituer à la pratique du Yezidisme (2).

(1) Cf. la fête de Çêl Xanê, au Djebel Simʿān (voir ci-dessous, *Annexe III, B*).

(2) A propos des cultes populaires, nous rappellerons que, de même que les autres Orientaux, les Yezidis croient à l'existence des djinns. Plus que toute autre contrée, les pentes sauvages du Sindjār

On est frappé, en étudiant le dogme yezidi, par l'absence d'unité qui le caractérise. Il n'est constitué que par un ensemble de légendes plus ou moins bien connues des fidèles et souvent contradictoires. Deux groupes de traditions de provenances nettement distinctes ont contribué à sa formation : ce sont, d'une part, les vestiges des doctrines islamiques admises par les disciples kurdes de Šeykh ʿAdī (1), de l'autre, les croyances et les superstitions d'origine iranienne (2) qui favorisèrent sans doute la naissance du

offrent un repaire commode à ces esprits, aussi sont-ils particulièrement redoutés par les habitants de la Montagne. Gnomes minuscules, les djinns vivent sous terre, dans les arbres (c'est pourquoi il vaut mieux n'abattre que les arbres morts), ou dans les cavernes. D'humeur malicieuse, ils se plaisent à égarer les voyageurs qui cheminent de nuit et à les effrayer en poussant des cris ou en leur jetant des pierres. Les génies, comme les hommes, sont organisés en sociétés et pratiquent diverses religions : les uns sont yezidis (ils ont, eux aussi, leurs *ṣêx* et leurs *pîr*), les autres, musulmans ou chrétiens. Les djinns yezidis et chrétiens sont aimés, car ils font prospérer les foyers qu'ils prennent sous leur protection, quant aux djinns musulmans, ils ont aussi mauvaise presse que leurs coreligionnaires humains. D'ailleurs, quelque soit la loi qu'ils suivent, on ne parle jamais des esprits qu'avec beaucoup de circonspection : nous n'avons jamais vu ʿElî Wûso aussi embarrassé que le jour où nous l'avons interrogé à leur sujet. On raconte que certains individus sont entrés en rapports avec les génies : un *feqīr* du Sindjār a épousé une goule, mais il a perdu la raison à la suite de ce mariage. Ṣêx ʿEbdo, de Qertex (Sindjār), a su s'attacher un djinn qui le suit partout et avec lequel il a de longues conversations : l'esprit répond par de petits cris aigus aux questions que lui pose son maître et chacun prétend l'avoir entendu. Sans doute, notre *ṣêx* est-il ventriloque.

(1) Qui constituent aujourd'hui ce qu'on pourrait appeler le dogme savant du Yezidisme: histoire de la création selon le *Misḥefa Reş*, culte de Yazīd et du Démon, fêtes coïncidant avec les solennités musulmanes.

(2) Les seules qui soient vraiment populaires : récit vulgaire

ghuluww ʿadawī et qui passèrent peu à peu au premier plan, au fur et à mesure que les Yezidis oubliaient qu'ils avaient été Musulmans.

Syncrétisme de mythes et de pratiques aussi dissemblables par leur nature, le Yezidisme n'est pas parvenu à fondre en un système logique les éléments qu'il a mis en œuvre. Il lui a manqué un prophète capable d'unifier son dogme et de lui conférer ce caractère d'universalité propre aux véritables religions. Tel qu'il nous apparaît, il ne peut être considéré que comme le résultat d'une inconsciente réaction kurde contre l'Islam des conquérants arabes.

sur la création (cf. ci-dessus, p. 57 et ss.), culte des astres (prières au soleil et à la lune, fêtes solaires), culte de la nature. Sans doute, les notions qne nous possédons sur le Yezidisme se trouveront-elles totalement transformées le jour où l'on aura réuni une documentation suffisante sur le folklore kurde.

CHAPITRE III

ORGANISATION RELIGIEUSE

C'est à son organisation religieuse plutôt qu'à son dogme que le Yezidisme doit de conserver la marque de ses origines islamiques. On retrouve dans la hiérarchie de la secte tous les grades qui, sans doute, existaient au sein de la communauté ascétique fondée par Šeykh ᶜAdī. Les dignités de *şêx*, de *pîr*, de *feqîr* ou de *qewal*, représentent la survivance d'une titulature soufie dont on a, depuis longtemps, oublié la signification réelle. Cependant, les devoirs des *murîd* (1) envers leurs supérieurs rituels continuent à figurer parmi les obligations les plus importantes que la religion yezidie impose à ses adeptes.

Chaque Yezidi, quelque soit son rang, est «lié» par cinq devoirs : il doit reconnaître un Maître (*usta*, ce Maître n'est autre que Dieu), un *şêx*, un *pîr* (2), un frère de l'autre

(1) Disciples. *Murîd* est le terme qui sert à désigner tout Yezidi qui n'a aucun grade religieux. Cependant, on peut dire d'un *pîr* ou d'un *feqîr* qu'il est *murîd* de tel ou tel *şêx*.

(2) Chaque fidèle dépend, dès sa naissance d'un *şêx* et d'un *pîr* déterminés et ne peut en changer jusqu'à sa mort.

monde (*brayê axêretê*) (1) et un tuteur (*murebbî*) (2). *Şêx* et *pîr* n'ont plus une conscience très élevée du rôle de guides spirituels qui leur incombe ; néamoins, leurs disciples leur restent étroitement soumis : cette dépendance se manifeste non seulement par d'incessants témoignages de respect (3), mais aussi par le versement d'un tribut annuel.

Le système que nous venons d'esquisser a cessé de répondre à sa destination première. C'est seulement à l'importance sociale qu'il avait acquise qu'il a dû de survivre au déclin de la *ʿAdawiyya*. C'est encore lui qui constitue aujourd'hui l'armature la plus solide de la société yezidie. Tout fidèle grandit, se marie et meurt dans la caste à laquelle il appartient dès sa naissance (4) ; ses devoirs et ses

(1) Ou *yar* (ami). Tout yezidi ayant atteint l'âge d'homme choisit son *brayê axêretê* dans une famille de *şêx* autre que celle dont il dépend héréditairement. Le frère de l'Autre Monde n'a d'autre fonction que d'accepter les cadeaux que lui prodigue le fidèle qui s'est uni à lui par cette parenté morale. En contre-partie, le *murîd* pourra compter, dans l'au-delà sur l'assistance du saint dont descend son « ami ».

(2) Les fidèles choisissent leurs *murebbî* de la même manière que leurs *brayê axêretê*, mais dans des familles de *pîr*. Nous n'avons pu obtenir aucune précision sur les attributions du *murebbî*, sans doute son rôle n'a-t-il plus une grande importance.

(3) Un *murîd* qui rencontre son *şêx* lui baise la main et reçoit de lui l'accolade. Le disciple ne peut, comme on le fait souvent dans une assemblée, lancer à son supérieur un objet quelconque (cigarette ou briquet, par exemple) ; il doit le lui présenter de la main à la main.

(4) On ne peut pas changer de caste. D'autre part, épouser une femme ressortissant d'une autre catégorie que celle à laquelle on se rattache soi-même est, aux yeux de la loi yezidie, une infraction de la plus haute gravité. Voir, *op. cit.*, p. 18-19, comment

prérogatives se trouvent ainsi déterminés dès sa venue au monde.

L'ÉMIR

Le rang le plus élevé de la hiérarchie yezidie appartient à l'Emir du Cheikhan et aux membres de sa famille. Issue, suivant certaines traditions, du calife Yazīd, de Şê Ḥesen, d'après d'autres légendes, la maison princière semble, en réalité, descendre des premiers successeurs de Šeykh ᶜAdī (1).

L'Emir détient, à l'intérieur de la collectivité, l'autorité suprême, tant au spirituel qu'au temporel. Il peut excommunier à son gré tout fidèle qui s'oppose à ses décisions (2). S'il ne possède aucun pouvoir réel en dehors du district du Cheikhan, dans lequel il réside (3), son prestige est considérable auprès de tous les Yezidis, appartinssent-ils aux colonies les plus lointaines de la secte.

Les revenus que lui procurent les *sincaq* et les *waqf* de Şêx Hadî, dont l'administration lui est confiée, assurent à ce prince une situation enviable, aussi, arrive-t-il fréquemment

Ismaʿîl beg fait passer par les verges et emprisonner un *murîd* qui s'est marié avec la fille d'un *şêx*.

(1) Les membres de la famille de l'Émir n'épouseraient, paraît-il, que des filles de leur propre maison ou de celle de Şê ʿEvdelqadir.

(2) La formule d'excommunication nous est inconnue ; cependant, une expression qui se rapporte à cet interdit et qui est, sans doute, calquée sur le kurde revient assez souvent dans le livre d'Ismaʿîl beg : (*sic*) ملك والشيخ عادى (*sic.*) طاوس (ou : من لسان) حرمه من فم.

Siouffi (*Notice sur la secte des Yezidis*, p. 259), prétend que les pouvoirs presque théocratiques de l'Émir n'iraient pas sans entraîner de nombreux abus.

(3) Son château se trouve au village de Baʿedrê.

que des rivaux cherchent à usurper ses fonctions. Le meurtre est un moyen auquel les héritiers présomptifs de la charge recourent assez souvent pour hâter une succession trop lente à venir. Rares sont les Émirs yezidis qui meurent d'une mort naturelle.

L'Émir actuel, Seʿîd beg, a remplacé en 1913 son père, ʿElî beg, assassiné dans des conditions mystérieuses (1). Il est âgé d'une quarantaine d'années. De goûts modernes (2) et de belle prestance, il est malheureusement adonné à la boisson et dépourvu d'énergie. Sa mère, inspirée par les autorités irakiennes, le manœuvre à sa guise.

LES ŞÊX

La seconde caste, celle des *şêx*, ne comprend qu'un très petit nombre de familles (3), toutes originaires du Cheikhan (= Pays des *şêx*), qui ont été amenées par les fonctions de leurs membres à essaimer dans les divers groupements yezidis (4). La légende prétend que les *şêx* ont pour ancêtres les anges qui s'incarnèrent pour donner des lois aux hommes (5). Selon toute vraisemblance, ces dignitaires représentent les diverses branches cadettes de la postérité de Ṣakhr Abū l Barakāt, neveu de Šeykh ʿAdī (6),

(1) Cf. Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 42.

(2) Il possède plusieurs voitures.

(3) Au Sindjār, nous connaissons celles de Şê Ḥesen, Şêx Mend, Şê Ferxedîn, Şê Şîms, Şê Amadîn, Şê Sicadîn, Şê Ebû Bekir ; dans le Djebel Simʿān, est également représentée celle de Şêx Nasreddîn. Cela fait donc, au total, huit familles. D'autres existent peut-être au Cheikhan.

(4) A une époque souvent récente, au Sindjār, tout au moins.

(5) Cf. ci-dessus, p. 47.

(6) Cf. *ibid.*, les rapprochements que l'on peut établir entre les noms de certains anges et ceux des successeurs de ʿAdī.

alors que la maison princière constitue la branche aînée de cette lignée. Jaloux du prestige que leur conféraient leurs origines, ne se mariant probablement qu'entre parents, les membres de la famille du saint formèrent rapidement une caste particulière. On sait avec quelle facilité les dons occultes et les ministères religieux deviennent héréditairement transmissibles en Orient.

. . . .

Des prérogatives importantes accompagnent les fonctions des *şêx*. Chacun a la charge d'un certain nombre de *murîd* qui lui « appartiennent » (1) dès leur naissance. A sa mort, ses légataires se les partagent avec le reste de ses biens. Il résulte de ce mode de succession une confusion extraordinaire : il est rare que tous les membres d'une tribu, voire d'un clan, relèvent du même supérieur ; par contre, les *murîd* de chaque *şêx* sont dispersés dans des villages et dans des districts parfois très éloignés les uns des autres (2).

La mission du *şêx* est essentiellement religieuse ; il doit servir de guide spirituel aux disciples dont il est responsable et célébrer à leur intention les rites nécessités par les diverses étapes de la vie humaine (naissance, mariage, mort). C'est lui qui annonce la date des fêtes et qui veille à leur sanctification. Les jeûnes sont rompus par un repas symbolique pris chez lui ; enfin, au Sindjār, tout au moins, la plupart des solennités s'accompagnent de déambulations rituelles autour de sa demeure, qui est considérée à l'égal d'un sanctuaire (3) et qui remplace, dans une certaine

(1) Le groupe de *murîd* dépendant d'un *şêx* est dit *mulk* : propriété.

(2) Nombreux sont les Yezidis du Sindjār dont le *şêx* réside au Cheikhan.

(3) Chez les Yezidis d'Arménie, c'est plus particulièrement

mesure, les temples, inexistants. Certains *şêx*, toujours au Sindjār, joignent à leurs fonctions normales celles de gardien de quelque *ziyaret* (1).

Bien que tous les *şêx* soient égaux entre eux, ceux qui sont originaires de la famille de Şê Ḥesen ont le pas sur l'ensemble de leurs collègues (2). En stricte orthodoxie, ils possèderaient seuls les pouvoirs nécessaires pour célébrer les mariages et les rites funéraires (3) et ils auraient seuls le droit de lire et d'écrire. Quoiqu'ils mettent rarement ce dernier privilège à profit, les *şêx* de Şê Ḥesen restent les principaux dépositaires de la science religieuse et c'est chez eux que vont étudier ceux de leurs confrères qui désirent s'instruire (4). Notons enfin que les *pêşîmam* (5) se recrutent uniquement parmi les membres de cette famille.

le foyer (*oçek*) de la demeure du *şêx* qui est considéré comme un lieu saint. Cf. Dirr, *Einieges über die Yeziden*, p. 569.

(1) Cf. ci-dessous, *Annexe III, A*.

(2) Les *şêx* et les *pîr* (devant, tout comme les *murîd*, avoir *şêx*, *pîr*, *brayê axêretê* et *murebbî*) dépendent tous de *şêx* de Şê Ḥesen.

(3) Pratiquement, chaque *murîd* a recours à son propre *şêx*, cependant certains vont, après leurs noces, faire bénir une seconde fois leur union par un *şêx* de Şê Ḥesen.

(4) Nous avons constaté le fait au Djebel Simʿān, où deux *şêx* de Şê Ḥesen, particulièrement vénérés, Şêx Cinnet, de Karabaş, et Şêx Ḥsên, de Ẍezewîyê ont réuni quelques élèves auxquels ils enseignent les traditions religieuses et, peut-être quelques notions de magie. Şèx Cinnêt a la réputation de faire des miracles.

(5) Le *pêşîmam* (grand *imām*) est le chef religieux de toute une région. Ses fonctions sont semi-héréditaires ; on pourvoit à sa succession par une élection analogue à celle à laquelle on procède pour les *aẍa* au Sindjār (cf. ci-dessous, *III*, *Les tribus*). Le *pêşîmam* du Cheikhan — actuellement, Şêx Nazir, qui réside à Beʿşîqa — porte le titre de *Baba Şêx* et représente, après l'Émir, la plus haute autorité spirituelle de la secte. Il y a un second *pêşîmam* au Sindjār, Şêx Elyas, et, dit-on, un troisième à Baxamiş, aux environs de Mayafarkin. Durant son voyage en Arménie, Ismaʿîl beg conseilla

Il va sans dire que le ministère du *şêx* n'est pas gratuit. Les *murîd* doivent, sous peine d'excommunication, payer tribut à leur *şêx* qui fait sa quête, en Syrie, une fois l'an, au Sindjār, au printemps et en automne (1). Chacun donne dans la mesure de ses moyens (de cinq à vingt *medjīdiyyé*) ; c'est là une obligation à laquelle on fait face de bon cœur : parent et amis s'en acquittent volontiers au nom des absents qui ne manqueront pas de les dédommager à leur retour (2).

A ces taxes régulières s'ajoutent les honoraires perçus lors de la célébration des mariages et des cérémonies funéraires, ainsi que, pour ceux des *şêx* qui assument la garde d'un *ziyaret*, les offrandes des pèlerins. D'autres, sorciers ou guérisseurs (3), tirent de l'exploitation de leurs dons surnaturels des revenus appréciables. Enfin, le respect dont les fidèles entourent leurs supérieurs religieux (4) procure à ces derniers de nombreux autres avantages (5).

aux Yezidis de ce pays d'élire un *pêşîmam* pour chaque groupe de cinq villages (cf. *op. cit.*, p. 15).

(1) C'est à dire aux moments de l'année où les fidèles disposent d'un peu d'argent liquide, grâce aux produits des troupeaux et à la récolte des figues. Les *şêx* qui résident au loin se contentent d'une collecte par an, à moins qu'ils ne délèguent auprès de leurs administrés un fondé de pouvoirs (*wekîl*).

(2) En 1936, les Yezidis réfugiés à Hassétché ont confié à des amis qui retournaient au pays l'argent qu'ils désiraient faire parvenir à leurs *şêx* respectifs.

(3) Ainsi, les *şêx* de Şêx Mend sont connus pour boire impunément du poison et pour guérir les morsures de serpents (en suçant la plaie). Ils sont également capables, dit-on, de manger vivants toutes sortes de reptiles. Cependant, l'un d'eux nous a confié qu'un de ses cousins était mort en tentant cette dernière expérience.

(4) Respect fanatique : ʿElî Wûso, après nous avoir rapporté que le chef des Heskan, Kimmo ʿEmoka, était en mauvais termes avec son *şêx* qui a détourné de lui une partie de sa tribu, ajouta : « Kimmo ʿEmoka est un porc ! ».

(5) Ainsi, au Sindjār, lors du partage annuel de l'eau. La part

On conçoit que, dans ces conditions, beaucoup de saints personnages parviennent à édifier des fortunes considérables et que certains, usant adroitement de leur prestige et de leurs richesses, profitent des querelles qui divisent les tribus pour s'emparer du pouvoir politique (1).

LES PÎR

De même que les *şêx*, ils ont pour province d'origine le Cheikhan et se répartissent en un petit nombre de familles (2). Il convient de remarquer que «*pîr*» a en kurde le même sens que «*šeykh*» en arabe. Le rôle des *pîr* étant, à peu de chose près, identique à celui des *şêx*, on peut supposer que les différences de rang et de titre qui séparent ces deux catégories de dignitaires n'existent qu'en raison de provenances ethniques distinctes, les *şêx* étant issus des parents de Šeykh ʿAdī (3), arabes comme lui, les *pîr* ayant pour ancêtres certains disciples kurdes du saint. Notre hypothèse se trouve confirmée par le fait que toutes les familles de *pîr*, sauf une seule, portent des noms kurdes, alors que les maisons de *şêx* — à part celle de Şêx Mend — sont connues sous des patronymes arabes.

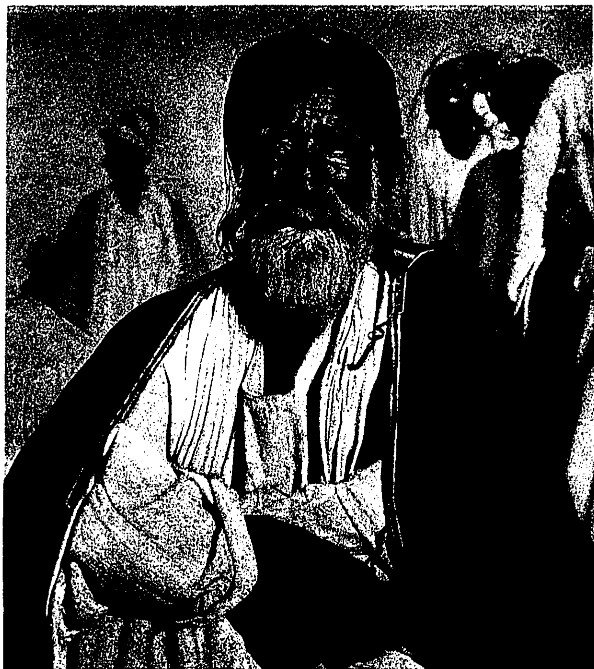
Le rôle des *pîr* est très mal défini : doublures des *şêx*, ils se bornent à assister ces derniers dans la célébration des rites, ou à les remplacer en cas d'absence. Ils tirent leurs

qui échoit au principal *şêx* de la tribu est égale à celle d'un *meḥqûl* (cf. ci-dessous, *III*, *les tribus*).

(1) Cf. ci-dessous, *III*, *Vie politique*.

(2) Nous ne connaissons que les familles de Pîr Beḥrî, Pîr Omer Xalan, Pîr Ḥesen, Pîr Eslaneka, Pîr Sîbî. Ismaʿîl beg (*op. cit.*, p. 90) signale en outre celles de Pîr ʿElî et de Pîr Anat.

(3) Cf. ci-dessus, p. 86.



Un *şêx* de Şê Şims.



Un *şêx* de Şê Ferxedîn.

On conçoit que, dans ces conditions, beaucoup de saints personnages parviennent à édifier des fortunes considérables et que certains, usant adroitement de leur prestige et de leurs richesses, profitent des querelles qui divisent les tribus pour s'emparer du pouvoir politique (1).

LES PÎR

De même que les *şêx*, ils ont pour province d'origine le Cheikhan et se répartissent en un petit nombre de familles (2). Il convient de remarquer que «*pîr*» a en kurde le même sens que «*šeykh*» en arabe. Le rôle des *pîr* étant, à peu de chose près, identique à celui des *şêx*, on peut supposer que les différences de rang et de titre qui séparent ces deux catégories de dignitaires n'existent qu'en raison de provenances ethniques distinctes, les *şêx* étant issus des parents de Šeykh ʿAdī (3), arabes comme lui, les *pîr* ayant pour ancêtres certains disciples kurdes du saint. Notre hypothèse se trouve confirmée par le fait que toutes les familles de *pîr*, sauf une seule, portent des noms kurdes, alors que les maisons de *şêx* — à part celle de Şêx Mend — sont connues sous des patronymes arabes.

Le rôle des *pîr* est très mal défini : doublures des *şêx*, ils se bornent à assister ces derniers dans la célébration des rites, ou à les remplacer en cas d'absence. Ils tirent leurs

qui échoit au principal *şêx* de la tribu est égale à celle d'un *meḥqûl* (cf. ci-dessous, *III*, *les tribus*).

(1) Cf. ci-dessous, *III*, *Vie politique*.

(2) Nous ne connaissons que les familles de Pîr Beḥrî, Pîr Omer Xalan, Pîr Ḥesen, Pîr Eslaneka, Pîr Sîbî. Ismaʿîl beg (*op. cit.*, p. 90) signale en outre celles de Pîr ʿElî et de Pîr Anat.

(3) Cf. ci-dessus, p. 86.



Un *ṣêx* de Ṣê Ṣims.



Un *ṣêx* de Ṣê Ferxedîn.

(Djebel Sindjār)



Un *feqîr*.



ʿElî Wûso.



Un *feqîr*.



ʿElî Wûso.

(DJEBEL SINDJĀR)

revenus de sources analogues (tribut annuel, exploitation de leurs talents de devins ou de guérisseurs), mais ils ne réalisent que des recettes beaucoup plus faibles : la redevance que touche le *pîr* est environ moitié moindre que celle que l'on verse au *şêx*. Les faveurs du public et les bénéfices qui les accompagnent vont en majorité aux *şêx*. La situation morale et financière des *pîr* s'en ressent et ils ne parviennent jamais à acquérir une influence aussi considérable que leurs collègues du grade supérieur.

LES QEWAL

Les *qewal* (récitateurs) résident exclusivement dans les villages de Beʿşîqa et de Behzanê, au Cheikhan (1).

Bien qu'ils soient essentiellement chargés de la récitation des hymnes au cours des fêtes de Şêx Hadî (2), leur principale fonction consiste à aller, chaque année, par groupes de deux ou de trois, visiter les différentes communautés yezidies et exposer les *sincaq* à la vénération des fidèles. Ils doivent, au cours de ces voyages, ranimer par leurs prédications la foi de leurs coreligionnaires. De telles randonnées sont fort longues et, parfois, dangereuses, aussi, les *qewal* reçoivent-ils une importante rétribution prélevée sur les offrandes qu'ils recueillent.

Le rôle délicat des « récitateurs », véritables missionnaires de la secte nécessite une certaine préparation. Durant leur enfance, ils reçoivent une instruction religieuse assez poussée, sanctionnée d'après Ismaʿîl beg, par un examen

(1) Les détails que nous donnons ici sont empruntés à Ismaʿîl beg (cf. *op. cit.*, p. 91).

(2) Ce ministère permet de les rapprocher des *qawwāl* qui, dans les assemblées soufies, exécutaient les séances de *simāʿ*.

que leur fait subir le *Baba Şêx*, avant qu'ils ne partent pour leur première tournée.

LES FEQÎRAN

Contrairement aux membres des diverses castes que nous avons étudiées jusqu'ici, les *feqîran* ne remplissent aucune fonction religieuse. Ils se distinguent cependant du commun des fidèles par la discipline particulièrement rigoureuse à laquelle ils doivent se soumettre : ils sont tenus de jeûner 92 jours par an (1), de s'abstenir en tout temps de tabac et d'alcool, de coucher à la dure sur de grossières étoffes de laine. Il leur est interdit de se raser, ou même de se tailler la barbe (2) ; il ne leur est permis ni de porter les armes, ni de verser le sang (3). A vrai dire, ils ne respectent guère ces préceptes et, de nos jours, ils se font remarquer, moins par leurs austérités que par le costume singulier qui est l'insigne de leur dignité.

Ils sont coiffés d'un bonnet de feutre noir (*kullik*), entouré d'un lourd turban de même couleur. Une tunique de

(1) Soit 86 jours en sus de jeûnes ordinaires. Cf. ci-dessus, p. 43.

(2) Les membres de la *Qādiriyya*, ainsi que les Takhtadjis, ne se rasaient jamais la tête.

(3) Ils n'ont même pas le droit de tuer des animaux et Michel Febvre (cf. *op. cit.*, p. 370) écrit : «La plupart d'eux sont si scrupuleux qu'ils se gardent, en cheminant, de mettre les pieds sur les fourmis et autres insectes, voire même il y en a d'aucuns qui font conscience de tuer les poux et les puces de leurs illustres habits, se contentans de les jeter à quartier, comme je l'ai plusieurs fois remarqué, sans oser souiller leurs mains de ce sang innocent : d'où vient qu'ils sont ordinairement plus chargez de cette marchandise que de perles ». Ceux que nous avons personnellement connus sont moins scrupuleux.

laine rude, également noire, ourlée de rouge (*xirqe* : froc) et prise à la taille dans une ceinture de corde tressée, rouge ou blanche (*qemberbest*) (1), leur recouvre le buste. Le col de ce vêtement est moins ouvert que celui de la chemise yezidie ordinaire (2). Assez longue par devant, la *xirqe* descend jusqu'aux genoux, mais elle s'arrête, dans le dos, à la chute des reins. Un large pantalon blanc, serré à la cheville, ainsi qu'une veste de laine, blanche, elle aussi, et ourlée de rouge, comme le froc, complètent la tenue du *feqîr*. Celui-ci doit en outre porter, à même la peau, un collier en forme de corde, rouge et noir (*meḥek* : licou, ou *meftûl*) (3). *Qemberbest* et *meftûl* sont les deux pièces essentielles de cet équipement, et l'on ne doit jamais se séparer de l'un ni de l'autre, même pour dormir (4).

L'habit que nous venons de décrire inspire aux croyants

(1) Bien que le mot *kember* soit couramment employé en kurde dans le sens de « ceinture », signalons que la ceinture portée par les *Bektāšī* s'appelle *qambariyya* : c'est un cordon de poil de chèvre, noué en trois endroits (cf. Jacob, *op. cit.*, p. 52). Cette ceinture est connue sous ce nom, en mémoire de l'esclave de ʿAlī. Il est curieux de retrouver une dénomination de cette origine en usage au sein d'une secte de tendances anti-chiites. On rencontre au Sindjār un *mezel* dédié à Qember ʿElî. ʿAlī joue d'ailleurs un certain rôle dans la légende locale : cf. ci-dessous, *III*, *Peuplement*.

(2) Le col de la *xirqe* est arrondi, au lieu d'être en forme de trapèze.

(3) Au cours des cérémonies d'initiation célébrées dans les confréries musulmanes, le novice était ceint d'un lien en étoffe — châle en soie ou en laine — ou d'une simple cordelette, également nommés *maftūl*. Cf. *EI*, art. *shadd*.

Cf. aussi le collier que portaient les *Bektāšī* : « Jeder Derwisch trägt um den Hals an einen dicken Schnur einen Talergroszen Stern aus Karneol, den *Teslim Tasch*, der ihm, nach Vollendung des Noviziats, übergeben wurde » (Jacob, *op. cit.*, p. 19).

(4) On songe à l'importance du rôle joué par le *šadd* dans les confréries islamiques.

une respectueuse terreur (1). Nul n'oserait, même en cas de légitime défense, frapper un *feqîr* qui en est revêtu. Un *feqîr* peut battre, ou même tuer un de ses coreligionnaires sans que celui-ci songe à se défendre. La victime se contentera de tourner le dos à son agresseur, de croiser les bras dans une attitude pleine de soumission et d'attendre la mort. La moindre violence faite à un membre de la caste serait fatale au salut du coupable (2). Un autre privilège des *feqîran* consiste à pouvoir réquisitionner dans une maison tous les objets qui leur plaisent (3) ; les protestations du propriétaire

(1) La tradition veut qu'il soit la réplique de celui que portait Şêx Hadî, et, avant lui, Adam, alors que ce dernier se trouvait encore au Paradis Terrestre. La vénération des fidèles pour ce costume va jusqu'au fétichisme : « Leur serment solennel est de jurer par la vertu de leur habit noir et par la teste de ceux qui ont l'honneur de le porter» (Michel Febvre, *op. cit.*, p. 369) ; le même auteur nous montre les Yezidis se partageant les *xirqe* usagées, dont les débris servaient d'amulettes. De nos jours, les *feqîran* du Djebel Sim'ān ne portent plus le costume de leur ordre, mais beaucoup gardent, sous la doublure de leur calotte, un vieux fragment de *xirqe*. Un vieillard nous montra celui qu'il possédait ; il l'exhiba avec le plus grand respect, et, avant de nous le tendre, le porta par trois fois à ses lèvres et à son front. Au sanctuaire de Şêx Mend, voisin de celui de Kekê 'Ezîz, on conservait toute une collection de vieux vêtements qui, selon la légende, avaient appartenu à Şêx Mend lui-même. Actuellement, ces reliques se trouvent chez Cemîl axa.

(2) On prétend aussi que deux *feqîran* qui se querellent n'en viennent jamais aux mains, à cause du caractère sacré de leur costume. Chacun se rend au domicile de son ennemi, où il casse tout et où il rosse femmes, enfants et bestiaux, afin d'assouvir sa colère. Il ne faut voir dans ces dires qu'une exagération ; en effet, les *feqîran* qui, au mépris de leur foi, participent à toutes les guerres de tribus et à toutes les razzias, ne reculent certainement pas devant quelques coups de poing, entre collègues.

(3) Isma'îl beg, fixant le statut religieux de la communauté d'Arménie, institua même en faveur des *feqîran* une redevance légèrement inférieure à celle que perçoivent les *pîr* (cf. Isma'îl beg, *op. cit.*).

n'ont aucune valeur. L'atmosphère de crainte qui environne ces dignitaires n'est certainement pas étrangère à la prépondérance qu'ils ont acquise au Sindjār, où ils sont plus redoutés que respectés (1).

Le titre que portent les *feqîran* (2), leur droit à la mendicité, le costume spécial qui les distingue et qui suffit, à lui seul, à leur conférer une sorte de sainteté, la rigueur de leur règle de vie qui contraste avec le fait qu'ils n'exercent aucun ministère religieux, évoquent l'idée d'une confrérie d'ascètes plutôt que d'une caste semblable à celle des *şêx* ou des *pîr*. Les particuliarités de leur statut et les détails vestimentaires qui les rapprochent des adeptes des *ṭarīqa* musulmanes nous portent à considérer les *feqîran* comme les héritiers directs de la *ʿAdawīyya* (3). D'abord simples membres d'un ordre ouvert à tous, les *ʿAdawī* kurdes tendirent rapidement à se recruter exclusivement au sein des mêmes familles (4) et à n'épouser que les filles de leurs égaux, bref, à constituer une catégorie à part dans la société yezidie.

Cette évolution semble n'être que récemment arrivée à son terme. Au XVIIe siècle, n'importe quel fidèle pouvait encore se faire initier et devenir *feqîr* ; d'après Michel Febvre, il était alors assez fréquent de voir des laïcs « prendre l'habit de Şêx Hadî » (5). De nos jours, nul *murîd* ne se

(1) Cf. ci-dessous, *III*, *Vie politique*.

(2) « *Faqīr* » était une des dénominations servant à désigner les membres des ordres musulmans.

(3) Les *murîd* yezidis ne constituant que la postérité des sectateurs kurdes de Šeykh ʿAdī, non initiés et ne faisant pas partie de la *ṭarīqa*.

(4) Cf. le recrutement corporatif de certaines confréries musulmanes, dans les villes de Syrie et le recrutement par villages et par clans des *Neqişbendî*, au Kurdistan.

(5) Michel Febvre, *op. cit.*, p. 370.

soucie plus d'être admis à faire partie de la confrérie et les *feqîran* ne se succèdent que de père en fils. Cependant, malgré le caractère héréditaire de ce grade, on ne naît pas *feqîr* comme on naîtrait *ṣêx* ou *pîr*. Jusqu'à leur majorité, les jeunes *feqîran* ne se distinguent en rien des autres Yezidis et ne jouissent d'aucun privilège. C'est seulement lorsqu'ils ont atteint l'âge de la puberté qu'ils sont admis à porter le costume rituel. Ils le reçoivent au cours d'une cérémonie particulière (1). Dès lors, ils participent à toutes les prérogatives de leur classe.

Bien peu de *murîd* savent encore qu'ils pourraient, eux aussi, prétendre à cette initiation. Seuls, deux de nos informateurs du Sindjār nous ont affirmé que l'Émir du Cheikhan a le droit de conférer la dignité de *feqîr* à qui lui en fait la demande, mais de telles requêtes doivent être extrêmement rares. D'ailleurs, les *feqîran* ont trop profondément conscience de former une caste à part pour admettre des nouveau-venus parmi eux ; ils poussent, en effet, très loin leur particularisme (2). Au Djebel Simʿān (3), bien qu'ils aient abandonné, avec leur costume, l'unique raison d'être de leurs

(1) Nous n'avons pu obtenir aucune description de cette initiation. D'après Siouffi (*Notice sur le Cheikh ʿAdi et la secte des Yezidis*, p. 91), elle serait précédée d'une retraite de quarante jours, au cours de laquelle l'impétrant serait vêtu uniquement d'une culotte blanche, d'une veste et du *meḥek*.

(2) Précisons cependant que, de nos jours, les *feqîran* ne connaissent à l'intérieur de leur caste, aucune hiérarchie spéciale. Siouffi (*ibid.*, p. 93) signale un personnage qui résiderait quelque part au Nord d'Alep, le « *Kek* » et qui serait le supérieur de l'ordre. Après avoir longtemps cherché trace de son existence, nous apprîmes des Yezidis du Djebel Simʿān que le « *Kek* » n'était pas un homme, mais... un sanctuaire, celui de Kekê ʿEzîz qui se trouve en Turquie, aux environs de Biredjik et qui jouit longtemps d'une grande célébrité (cf. ci-dessous, *Annexe III, C*).

(3) Cf. ci-dessous, *Les Yezidis de Syrie*.

privilèges, ils continuent néanmoins à pratiquer la plus stricte endogamie. Au Sindjār, ils se sont constitués en tribus et vivent groupés dans quelques villages.

LES MICÊWIR

Les *micêwir* (1) sont si peu nombreux que leur existence n'a pas encore été signalée. A notre connaissance, ils n'occupent qu'un village, celui de Pistkêr (Sindjār), mais leur caste est sans doute également représentée au Cheikhan. Leur rôle consiste à veiller à l'entretien des *ziyaret* et à allumer, tous les mardis soir, les lampes qui doivent brûler jusqu'au mercredi matin auprès de chaque sanctuaire.

LES AUTRES CASTES

Les voyageurs qui ont visité le Cheikhan mentionnent un certain nombre de castes que l'on ne retrouve pas ailleurs. Elles comprennent, en effet, uniquement les serviteurs du sanctuaire de Şêx Hadî (2). Il y aurait ainsi trois ordres masculins, les *koçek*, les *çawuş* et les *ferraş* ainsi qu'un ordre féminin, les *feqreya* (relevant d'une supérieure, la *kebana*).

L'existence de cette confrérie féminine, qui se recruterait uniquement parmi les jeunes filles et les veuves, nous paraît bien hypothétique. Quant aux *çawuş* et aux *ferraş*, d'après les sources les plus dignes de foi, il ne semblent pas constituer de castes particulières ; ce sont des « fonctionnaires religieux » choisis dans n'importe quelle catégorie

(1) Arabe, *mudjāwir*.

(2) Qui sont tous rangés sous les ordres d'un intendant (*mutewalîyê Mala Şêx Hadî*), nommé par l'Émir — actuellement, un de ses parents.

sociale. D'après Siouffi (1), les *çawuş* seraient au nombre de quatre ou cinq seulement et il n'y aurait qu'un *ferraş*, «sorte de sacristain», chargé d'illuminer, lors des fêtes, les sanctuaires voisins de Şêx Hadî.

Pas plus que les *ferraş* ou les *çawuş*, les *koçek* (danseurs) ne possèdent de charge héréditaire. Ce sont, pour la plupart, de pieux personnages qui, venus en pèlerinage au Cheikhan, décident de se retirer du monde et de consacrer le reste de leurs jours au service de Şêx Hadî (2). Ils porteraient un costume analogue à celui des *feqîran* et travailleraient surtout à couper du bois pour les cuisines du sanctuaire qui, paraît-il, font une grande consommation de ce combustible. Notons que, le mot «*koçek*» sert aussi à désigner ces illuminés, mi-prophètes, mi-sorciers qui apparaissent parfois dans les tribus et gagnent sur elles un ascendant politique autant que religieux. Certains ont joué un rôle important dans l'histoire yezidie, et l'on chante encore aujourd'hui, au Sindjār, les miracles de Koçek Brahîm, mort depuis un siècle et demi, ainsi que les aventures de Koçek Mirza, exécuté par les Turcs, au cours du XIXe siècle.

*
* *

Tel est le système de castes qui fait l'originalité de la société yezidie. Superstitieux plutôt que pieux, les sectateurs de Şêx Hadî conservent un profond respect pour cette hiérarchie, bien qu'ils l'aient laissé se détourner de sa destination primitive. Nous verrons plus loin que, chez eux comme dans toutes les communautés kurdes, l'organisation religieuse n'a pas moins d'importance que l'organisation politique, les chefs spirituels jouissant d'une autorité souvent supérieure à celle des chefs temporels.

(1) Cf. *op. cit.*, p. 93 et ss.

(2) Murad, *mukhtār* de Qestel (Djebel Simʿān) nous a cité un de ses oncles qui aurait suivi cette voie.

II

HISTOIRE

HISTOIRE

Les textes faisant presque totalement défaut, il n'est guère possible d'apprécier exactement l'importance historique du Yezidisme. Il semble pourtant qu'en raison de son caractère spécifiquement kurde, ce mouvement ait joué pendant longtemps un rôle considérable dans tout le Kurdistan. Jusqu'au XVIe siècle, les tribus yezidies se trouvèrent constamment mêlées aux événements qui se déroulaient dans les montagnes de l'Asie Mineure. C'est seulement par la suite que leur puissance décrut et qu'elles disparurent les unes après les autres, affaiblies par les conversions à l'Islam ou décimées par les persécutions. Nous tâcherons, à l'aide des rares documents dont nous disposons, de retracer les grandes lignes de cette évolution.

Si Abū l Barakāt, neveu de Šeykh ᶜAdī et son successeur à la tête de la communauté naissante, ne fit guère parler de lui que par sa piété, son fils, ᶜAdī ibn Abī l Barakāt, connut un destin plus mouvementé. Cédant, suppose Guidi (1),

(1) Cf. Guidi, *op. cit.*, p. 415-16 et p. 423-4.

au fanatisme de ses partisans extrémistes, il s'empara du couvent chrétien de Īšōʿsabʿʰran et en massacra les occupants (1219-20). Quelques moines parvinrent à s'enfuir ; ils cherchèrent asile à la cour de l'empereur mongol, auquel ils demandèrent justice. ʿAdī fut pris et exécuté (1221).

Ce désastre ne parvint pas à enrayer le développement de la secte. Sous Ḥasan ibn ʿAdī (1), elle était déjà assez redoutable pour inspirer des inquiétudes à l'atabeg de Mossoul, le Zengide Badr ed Dīn Lūʾlūʾ (1233-59) et pour l'obliger à prendre des mesures : «Cette année-là (652 H., 1254-5), il y eut une guerre entre les partisans de Šeykh ʿAdī b. Musāfir et ceux de Badr ed Dīn Lūʾlūʾ, souverain de Mossoul. Le conflit avait pour cause les rigueurs de l'administration de Badr ed Dīn envers les enfants de Šeykh ʿAdī (2) et les secours en argent qu'il leur réclamait. Ils médirent de lui, si bien qu'il envoya contre eux un détachement de ses troupes. Après un combat acharné, les Kurdes *ʿAdawī* furent mis en déroute ; les uns furent tués, les autres pris. Badr ed Dīn en fit exposer (*ṣalaba*) cent et exécuter cent autres. Il ordonna de couper les membres de leur Émir et de les exposer sur les portes de Mossoul. Il envoya également des hommes exhumer les ossements de Šeykh ʿAdī et les brûler » (3).

(1) Fils de ʿAdī b. Abī l Barakāt.

(2) C'est à dire, ses successeurs.

(3) El Fūṭī, cité par ʿA. ʿAzzāwī (*op. cit.*, p. 46). Ibn Šākir fait du même événement un récit un peu différent : «Badr ed Dīn Lūʾlūʾ eut peur de lui (Ḥasan ibn ʿAdī) ; il se saisit de sa personne, l'emprisonna, puis le fit étrangler dans la citadelle de Mossoul, par crainte des Kurdes qui faisaient de fréquentes incursions sur ses domaines. Il redoutait qu'au moindre signe de la part de Ḥasan, ils ne missent le pays à sac » (cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 19). Ibn Šākir donne une autre date qu'El Fūṭī : 644 H.

Le souvenir de la révolte de Ḥasan subsiste encore, dans une certaine mesure, dans la tradition yezidie contemporaine. Ismaʿīl beg écrit (cf. *op. cit.*, p. 92) : « La fête du Ramaḍān [se célèbre] éga-

Šeykh Ḥasan restait on l'a vu en même temps qu'un chef de guerre, un chef religieux (1). Ses successeurs rompirent définitivement avec la tradition de leur famille et abandonnèrent la pratique de l'ascétisme pour se consacrer uniquement à la réalisation de leurs ambitions politiques. La turbulence et le nombre sans cesse croissant de leurs partisans les contraignirent peut-être à accomplir cette volte-face malgré eux.

En 655 H., le Seldjoukide de Roum, ʿIzz ed Dīn Keykhosro, en guerre avec son frère que soutenaient les Mongols, demanda l'appui du nouvel Émir yezidi, Šaraf ed Dīn, fils de Ḥasan ibn ʿAdī. Le prince accepta : il recevait pour prix de son concours, le fief de Khartabirt (2). Il se mit en campagne, mais, comme il tentait d'opérer sa jonction avec son allié, il se heurta au Mongol Angūrk Novīn, fut battu et tué (3). Lorsque, en 657 H., Houlagou traversa la région de Mossoul, il se souvint de cet incident et, afin de soumettre les *ʿAdawī*, il envahit le Hakkārī, (4) qu'il mit

lement deux jours plus tôt que chez les Musulmans et ceci, parce que, *au temps du roi Zeng ou Badr ed Dīn*, un ancêtre des Yezidis, nommé Pîr Xalê Şemsan (il était disciple et familier de Şêx Hadî), emprisonné durant le mois de Ramaḍān, fut libéré et arriva chez Şêx Hadî deux jours avant la Fête. Le *şêx* fut si joyeux et si content qu'il ordonna qu'il y eût une fête en son honneur ce jour-là, c'est à dire deux jours avant la fête de Ramaḍān ».

(1) Cf. ci-dessus, p. 34-36.

(2) Ville située entre Diarbekir et Malatia, à deux jours de marche de cette dernière localité, et également connue sous le nom de Ḥiṣn Ziyād (Yāqūt).

(3) Cf. Barhebraeus, *Mukhtaṣar ed Duwāl*, cité par A. Taymūr, *op. cit.*, p. 22.

(4) Cf. Rašīd ed Dīn, *Histoire des Mongols de la Perse* (éd. Quatremère), p. 329 : « Il (Houlagou) pénétra sur le territoire de Khelāt et dans les montagnes de Hakkār, qui sont le séjour et le lieu de refuge des brigands curdes ; tous ceux d'entre eux que l'armée rencontra furent impitoyablement égorgés ».

à feu et à sang. Un peu plus tard, en 660 (1261-62), il ravagea également le Sindjār, déjà yezidi (1).

Devant l'hostilité des Mongols, Zayn ed Dīn, fils de Šaraf ed Dīn, ne pouvait songer à recueillir la succession de son père. Il jugea préférable de gagner la Syrie, abandonnant ses droits à son oncle Fakhr ed Dīn, en meilleurs termes avec les vainqueurs (il avait épousé une Mongole). La situation demeura inchangée jusqu'en 1275, date à laquelle Fakhr ed Dīn dut faire face à un soulèvement de son frère Šams ed Dīn. Mais le « parti mongol » demeurait le plus puissant ; Šams ed Dīn fut contraint de prendre le chemin de l'exil (2) avec 400 fidèles. En 1276, pour des raisons que nous ignorons, Fakhr ed Dīn s'enfuit à son tour, en Egypte. Il rentra peu après, mais aussitôt convoqué par le gouverneur mongol pour rendre compte de sa conduite, il fut mis à mort (3). Fakhr ed Dīn est le dernier des Émirs yezidis de cette époque dont l'histoire ait conservé le souvenir. Les sources restent muettes sur le compte de ses successeurs.

Les aventures de Zayn ed Dīn en Syrie nous sont, par contre, assez bien connues. Ce prince s'installa tout d'abord à Damas ; il y obtint le titre d'émir et une donation dont les revenus lui permettaient, disent les textes, de vivre « la vie des rois ». Au bout de quelques années, il se retira dans le village de la Bekaa dont sa famille était originaire et continua à mener le même train fastueux. Il était entouré d'une véritable cour. Une femme kurde appartenant à la tribu des *Qemerî* s'était enthousiasmée pour lui au point de le considérer comme un saint, malgré les débauches auxquelles

(1) Cf. *ibid.*, p. 386.

(2) Les Yezidis du Djebel Simʿān semblent conserver le souvenir de cet événement (cf. ci-dessous, *Les Yezidis de Syrie*).

(3) Cf. Barhebraeus, *Mukhtaṣar ed Duwāl* (éd. Prococke), p. 509.

il se livrait. Elle lui fournissait tout l'argent qu'il demandait (1). Vers la fin de sa vie, Zayn ed Dīn se repentit de ses fautes et s'embarqua pour le Caire, où il fonda la *zāwiyya* qui abrite encore sa dépouille, la Qarāfa (2). Il mourut en 697 (1297).

Il avait laissé en Syrie ses deux fils ʿIzz ed Dīn Amīrān et ʿAlāʾ ed Dīn ʿAlī (3). L'aîné, ʿIzz ed Dīn, hérita les honneurs et la fortune de son père. Il en jouit pendant quelques années, puis se démit de ses fonctions et se retira dans la solitude, à Mezzé, aux portes de Damas. Sa réputation de sainteté fut bientôt immense et faillit l'entraîner dans des aventures redoutables :

« Il resta un certain temps émir à Damas, puis à Ṣafad, puis, de nouveau, à Damas. Enfin, il renonça à l'émirat et se retira du monde. Il s'installa à Mezzé. Les Kurdes venaient à lui de tous côtés, lui apportant ce qu'ils possédaient de meilleur, afin de se concilier sa faveur ; certains, à ce qu'on dit, se fixaient auprès de lui. Il conçut le dessein de se révolter contre le Sultan (4). Des Kurdes, originaires de tous les pays le suivirent par bandes, vendant leurs biens pour rien et achetant des chevaux, des armes et des équipements de guerre. ʿIzz ed Dīn promit à certains de ses partisans de leur assurer de hautes fonctions. Il alla camper à Ludjūn. Le Sultan fut informé de ce que tramaient ces hommes. Il apprit qu'ils n'avaient encore nui à la vie ou aux biens de personne, mais qu'ils se défaisaient de leurs biens à vil prix pour acheter très cher des chevaux et des armes.

(1) Cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 24-25.

(2) Au sujet de cette *zāwiyya* et des inscriptions funéraires qu'elle contient, cf. M. v. Berchheim, *Corpus Inscriptionum arabicorum*, p. 147 et ss., ainsi que A. Taymūr, *op. cit.*, p. 29-37.

(3) Qui ne nous est connu que par la mention que fait de lui la généalogie que nous donnons plus loin (cf. *Annexe I*).

(4) En Nāṣir Moḥammad (1309-1340).

Il donna ordre à Tingīz, gouverneur de Damas, de faire une enquête à leur sujet et de les surveiller. D'autre part, il fit appréhender ceux d'entre eux qui se trouvaient dans la *zāwiyya* ʿadawite de la Qarāfa... Les récits diffèrent : certains disent qu'ils voulaient dominer l'Egypte, d'autres, le Yémen. Ils inquiétèrent le Sultan et occupèrent son attention, jusqu'à ce que Tingīz, gouverneur de Damas, eût fait arrêter ʿIzz ed Dīn. On laissa ce dernier en prison jusqu'à sa mort. Sans doute, si l'on n'avait pris des mesures, ces gens auraient-ils joué un rôle » (1).

Ibn Ḥadjar rapporte cet événement en termes plus pittoresques (2) : « Amīrān ʿIzz ed Dīn, le Kurde, appartenant à la maison de Šeykh ʿAdī, gagna Damas et y reçut la dignité d'émir. Ses compatriotes venaient à lui de toutes parts et cherchaient à s'assurer sa sympathie au moyen de présents. Le bruit se répandit qu'ils voulaient se révolter contre le Sultan. En Nāṣir fit saisir ceux d'entre eux qui se trouvaient à la Qarāfa et écrivit à Tingīz de faire une enquête sur la conspiration. Celui-ci fit convoquer ʿIzz ed Dīn et l'interrogea à leur sujet. ʿIzz ed Dīn répondit : « Ils voudraient être seuls à gouverner l'État » (3). « Quelle en est la cause ? ». « Des idées qu'ils se font ! ». « Pourquoi ne les en empêches-tu pas ? ». « Ces gens-là croient en moi et en tous ceux de ma maison ; cependant, enferme-moi dans la citadelle, ils diminueront en nombre ». Ainsi fut fait ; ils se dispersèrent... Il fut emprisonné en 731 (1330-31) (4). C'était un bel homme de taille admirable, le visage symphatique ».

La brillante carrière de Zayn ed Dīn et celle de son fils ʿIzz ed Dīn prouvent qu'il exista à moment donné, en Syrie,

(1) Ibn Faḍl Allāh, cité par A. Taymūr, *op. cit.*, p. 25-26.
(2) Cf. citation dans A. Taymūr, *op. cit.*, p. 26-27.
(3) A l'exclusion des mercenaires turcs.
(4) En 733 (1332-3), d'aprés Maqrīzī (II, 435).

un fort groupement *ʿadawī* (1), sans doute recruté parmi les kurdes qui se trouvaient au service des Ayyoubites. La chute de cette dynastie et la prépondérance acquise par les milices turques au détriment des troupes kurdes, à la fin du

(1) Un autre membre de la *ʿAdawiyya*, contemporain de ces deux personnages, acquit, lui aussi, une influence considérable en Syrie. Ce fut Šeykh Khiḍr b. Abī Bakr b. Mūsā el Mihrānī el ʿAdawī : cf. Quatremère, *Histoire des Sultans Mamelouks d'Egypte*, t. I, p. 146 ; Maqrīzī, *Khiṭaṭ*, t. II, p. 300, 430, 431 ; Suyuṭi, t. I, p. 240 ; Ibn Šākir, *Fawāt el Wafayāt*, p. 150-151. C'est cette dernière notice, la plus complète, que nous reproduisons : « Il possédait l'état mystique, il avait l'âme forte, et était doué du pouvoir de divination. Il prédit à Ẓāhir qu'il serait sultan. C'est pourquoi ce prince l'aimait, le visitait, lui confiait ses secrets les plus intimes et le prenait pour compagnon au cours de ses voyages. Le souverain, occupé à faire le siège d'Arsuf, demanda à Khiḍr quand la ville tomberait. Celui-ci lui indiqua le jour et sa prophétie se réalisa. Il en fut de même pour Ṣafad et pour Césarée. Lorsque Eẓ Ẓāhir rentra à Kerek, en 665, il consulta Khiḍr au sujet de ce déplacement. Le *šeykh* lui conseilla de ne pas aller à Kerek, mais de gagner le Caire. Le prince ne l'écouta pas et se mit en route ; il fit une chute auprès du bassin de Dīrī et se brisa la jambe. Étant à Baalbek, alors que Eẓ Ẓahir assiégeait Ḥisn el Akrād, Khiḍr déclara : « Le Sultan s'emparera de cette place au bout de quarante jours ». Cette prédiction se réalisa. Lorsque le prince se dirigea vers le pays de Roum, Šeykh Khiḍr se trouvait en prison. Il dit alors : « Le Sultan remportera la victoire et rentrera à Damas, alors, je mourrai ; il périra 20 jours après moi ». Il en fut comme il l'avait prédit.

Eẓ Ẓāhir avait conçu du ressentiment contre lui et avait mandé des gens qui l'avaient convaincu de fautes qu'un Musulman ne peut commettre. Ceux-ci opinèrent pour la peine de mort. Khiḍr dit alors : « Eẓ Ẓāhir est le Sultan, [ce qu'il fait est bien] ; ma fin est proche, mais peu de jours nous séparent ». Le Sultan se tut devant cette affirmation et fit surseoir à l'exécution. Il emprisonna le *šeykh* et le fit mettre au secret. Cependant, il lui faisait porter des mets délicieux et des vêtements. Cette incarcération eut lieu en Šawwāl 671. Lorsque Eẓ Ẓāhir rentra à Damas après son expédition d'Asie Mineure, il écrivit au Caire pour le faire libérer, mais la lettre arriva

XIII[e] siècle furent vraisemblablement cause de la décadence des communautés de Damas et du Caire. Les relations s'interrompirent rapidement entre le gros de la confrérie et les avant-postes qu'elle avait poussés vers le Sud. Après avoir adhéré, mais pour quelque temps seulement, au *ghuluww* Yezidi, les *ʿAdawī* de Syrie et d'Egypte rentrèrent dans le cadre de l'orthodoxie sunnite, avant de disparaître (1). Leurs frères demeurés dans les Montagnes du Nord eurent un sort différent.

L'hérésie connut, au Kurdistan, un succès des plus rapides. Toute la partie méridionale de cette région offrait, grâce aux tendances pro-omeyyades de ses habitants, un terrain particulièrement favorable à l'expansion de la doctrine nouvelle.

après la mort du prisonnier. De nombreuses *zāwiyya* furent construites, à l'intention de Khiḍr, dans de nombreuses villes. Tout le monde le craignait, même le Ṣāḥib Bahā' ed Dīn ibn Ḥannā et Bīlbek le Khāzindār... On sortit son cadavre de la prison et on le transporta à Ḥoseyniyya ; il fut enterré dans la *zāwiyya* qu'il possédait dans cette ville. Šeykh Taqiyy ed Dīn dit : « Šeykh Khiḍr était un musulman de croyance droite, mais de peu de foi, égaré et débauché. Il mourut en 676 (1277-8). On lui avait construit à Ḥoseyniyya, sur le Khalidj, à côté du terrain des Ṭabbāla, une *zāwiyya* à laquelle on avait rattaché des terres dont les revenus s'élevaient à 30.000 *dirham*. On lui en avait bâti une autre à Mezzé, près de Damas [ce fut, sans doute, dans cette *zāwiyya* que se retira ʿIzz ed Dīn Amīrān], une autre aux portes de Baalbek, une autre à Hama, une autre à Homs. Il fit détruire la synagogue de Damas et l'église de Muṣallaba à Jérusalem, il en tua le prêtre de sa propre main et la transforma en *zāwiyya*. A Alexandrie, il démolit l'église des Grecs et construisit à sa place une *madrasa* qu'il nomma El Khiḍra. Il était libéral, il prodiguait l'or et l'argent et faisait préparer des aliments dans des chaudrons si grands que seuls plusieurs hommes pouvaient les porter. »

(1) La *ʿAdawiyya* subsista en Syrie jusqu'à une époque relativement récente : cf. ci-dessus, p. 31, n. 5.

La grande tribu des Dasinî, qui occupait le Hakkārī, ainsi que les populations voisines, notamment celles du Djebel Ḥulwān, furent naturellement les premières atteintes. Avant même la fondation de la ʿ*Adawiyya*, le Sindjār était acquis au *ghuluww* (1). Le Yezidisme recruta également des adeptes à l'Est, aux environs de Suleymaniyyé: suivant le *Şeref Name* (2), un Omeyyade venu de Syrie se serait fixé auprès de cette ville et aurait pris possession du château de Qalb, ainsi que des autres places fortes du pays ; les descendants de ses hommes, syriens comme lui, se seraient, par la suite, divisés en huit tribus: Banûkî (ou Banevkî), Huveydî, Delxîran, Bûcîyan, Zîlan, Besîyan, Zekzîyan et Berazî, les unes musulmanes, les autres yezidies. Şeref Xan ne précise pas autrement l'appartenance de chacun de ces groupements à l'une ou à l'autre des deux religions, mais on peut au moins considérer comme Yezidis les Besîyan, et les Huveydî, donnés pour tels dans un second passage de la chronique (3) et, peut-être aussi, les Berazî (4). Il est également possible que la légende n'établisse de tels liens de parenté entre ces différentes collectivités que parce qu'elles se seraient trouvées unies, autrefois, par une croyance commune.

Les indications que fournit l'ouvrage de Şeref Xan ne permettent que difficilement de suivre les progrès réalisés par la secte en direction de l'Ouest. En effet, l'auteur, qui s'intéresse peu aux questions religieuses, ne mentionne pas toujours la confession que professent les groupements

(1) Cf. le texte de Samʿānī reproduit par ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 11.

(2) Cf. *ŞN.*, p. 339-41.

(3) Cf. *ŞN.*, p. 26.

(4) De nos jours, on trouve des Berazî à Hama ; il est courant de les y entendre traiter de Yezidis par leur ennemis. Mais ce n'est peut-être qu'une allusion injurieuse à leurs origines kurdes et non un rappel de leur religion primitive.

dont il parle. Il ne donne qu'une liste incomplète de ceux qui restaient encore yezidis à son époque. D'autres, qu'il cite comme musulmans, ont pu, à moment donné, être composés d'hérétiques.

Le plus souvent, le chroniqueur passe aussi sous silence les migrations accomplies par les tribus, au cours de l'histoire. Or, au XVIe siècle, nombre de communautés yezidies campaient loin des parages qu'elles occupaient au XIIIe (1). Nous devons nous résigner à ignorer leur situation territoriale au moment de leur conversion.

Ne pouvant suivre sur la carte la marche du Yezidisme vers l'Occident, nous nous bornerons, pour donner une idée du rayonnement de cette religion, à dresser un tableau — incomplet, à coup sûr — des éléments qui lui demeuraient fidèles en l'an 1005 de l'Hégire (1596-7), date à laquelle Şeref Xan termina son ouvrage.

Longtemps, la région comprise entre Djezīret ibn ᶜOmar, Diarbekir et Sert fut en majeure partie peuplée de Yezidis. Les premiers émirs de Djeziré, eux-mêmes, auraient appartenu à la secte (2). De nombreuses tribus vassales de ces princes partageaient la croyance de leurs maîtres: c'étaient les Huveydel (3), les Şûres et les نیزید گران, dans le district du Djebel Djūdī; les Bohtî, ou Boxtî, au Bohtan, près de Deirdeh, renommés pour leur puissance et leur bravoure à la guerre (4); enfin, dans le même district, les

(1) C'est, par exemple, le cas des Huveydel dont les diverses fractions se trouvaient, dès l'époque du chroniqueur, dispersées dans des régions très éloignées les unes des autres.

(2) Cf. *ŞN*, p. 156. L'ouvrage n'indique malheureusement pas la date de leur conversion à l'Islam. Elle est, en tous cas, antérieure à 1414 (cf. ci-dessous, p. 112).

(3) Les Huveydel, aujourd'hui sedentarisés au Bohtan, demeuraient yezidis.

(4) A leur sujet, cf. *ŞN*, pp. 26, 156, 163-4, 180, 195, 204, 207.

Meḥmûdî et les Dunbelî qui, pour la plupart, émigrèrent au XVe siècle (1). Signalons également les Çelkî de Heylem et, aux environs de Deirdeh, les Reşkî, qui étaient sans doute yezidis (2).

Dans les parages de Ḥisnkeyfa, l'important groupement des Xalitî resta longtemps composé d'adeptes de Şêx Hadî (3), ainsi que, vraisemblablement, les Reşan (4), les Şiqaqî (5), les Suhanî (6), une autre fraction des Çelkî et les Şerawî de Sasûn (7). Enfin, nous retrouvons des Xalitî yezidis près de Bitlis (8).

Plus à l'Ouest, on rencontrait des Yezidis dans le Kousseir d'Antioche (9). Des colonies plus lointaines existaient peut-être en Syrie (10).

(1) Cf. ci-dessous, p. 114.

(2) Quoique le *ŞN* ne le dise pas. Ces deux tribus sont à rapprocher des groupements Çelkan, du Sindjār, et Reşkan du Kara Dagh et du Djebel Sim'ān.

(3) Cf. *ŞN*, p. 201. Les Xalitî furent, à moment donné, soumis par les Emirs de Sasûn.

(4) A rapprocher des Reşkî (cf. note 2). Jaba dans la préface de son *Recueil de notices et récits courdes*, signale une fraction yezidie composée de Reşî et rattachée à la tribu des Şikakî, campée dans la région de Van.

(5) Cf. l'ancien groupement des Şikaklî du Kurd Dagh dont faisaient partie certaines communautés yezidies, et qui était peut-être, jadis, lui-même entièrement yezidi. Cf. aussi la note précédente.

(6) Cf. la fraction Su'anî ou Suhanî des Şerqîyan yezidis (voir ci-dessous, *Les Yezidis de Syrie*).

(7) Cf. ci-dessous, *Les Yezidis de Syrie*, les Şerawî du Kurd Dagh auxquels, tout comme aux Şikaklî, se rattachaient des groupements yezidis. Les déductions que nous tirons de la similitude des noms de ces tribus avec ceux de certaines fractions yezidies d'Iraq ou de Syrie ne sembleront pas trop téméraires, si l'on songe aux incessants brassages de population qui ont lieu dans ces régions.

(8) Cf. *ŞN*, p. 474.

(9) Cf. ci-dessous, *Les Yezidis de Syrie*.

(10) Ne serait-ce que ce village des environs de Ḥoms, Krād

La diffusion du Yezidisme dans toutes ces régions s'opéra sans doute en un très petit nombre d'années. L'apparition de la communauté la plus éloignée, celle du Kousseir d'Antioche, remonte au début du XIII[e] siècle, or elle ne peut qu'avoir suivi la conversion des tribus campées plus près du centre religieux du Djebel Hakkārī.

Des succès de cette importance remportés par une secte dont les aspirations étaient politiques autant que religieuses et qui visait à établir son hégémonie sur toute une partie du Kurdistan indisposèrent bientôt les grands féodaux de la région. Après avoir accompli ses premiers progrès, le Yezidisme se heurta à une vive réaction. En 1414, un certain Djelāl ed Dīn Moḥammad entreprit de prêcher la guerre sainte contre les adeptes de cette croyance. Il n'eut aucune peine à convaincre les princes locaux. ʿIzz ed Dîn Boxtî, émir de Djeziré, le prince de Cherach, celui de Tokel et celui de Ḥisnkeyfa se réunirent à l'appel de ce personnage; ils levèrent des forces considérables et envahirent le Cheikhan qu'ils mirent à feu et à sang. Pour bien marquer leur victoire ils rasèrent le tombeau de Şêx Hadî et brûlèrent (une foi de plus !) (1), les ossements du saint. Les Yezidis ne tardèrent pas à reconstruire le sanctuaire, mais ils ne se relevèrent jamais d'un tel désastre (2).

C'est cet événement qui marque le début de leur décadence. Par la suite, les massacres et les conversions à l'Islam ne cessèrent de diminuer leur nombre. Cependant, durant près de deux siècles encore, quelques unes de leurs tribus

ed Dāsniyyé, dont le nom rappelle étrangement celui de la tribu yezidie des Dasinî. On y parlait encore kurde il y a quelques générations.

(1) Cf. ci-dessus, p. 102.

(2) Cf. apud ʿA. ʿAzzawî, *op. cit.*, p. 112, le texte de Maqrīzī qui relate cet épisode.

conservèrent un certain éclat et continuèrent à jouer un rôle au Kurdistan.

Les deux plus importantes, étaient celles des Meḥmûdî et des Dunbelî, toutes deux originaires du Bohtan, mais séparées par une rivalité que l'obligation de servir les mêmes maîtres ne parvint jamais à atténuer. Le *Şeref Name* consacre à chacune d'elles un chapitre particulier (1).

Pour la commodité de l'exposé, nous retracerons séparément l'histoire, déjà passablement confuse, de l'une et de l'autre.

Le premier chef des Meḥmûdî, Şêx Meḥmûd — qui aurait donné son nom à la collectivité — attacha sa fortune à celle du Kara Koyunlu Kara Yūsuf (1290-1420), qui le récompensa en lui concédant à titre de fief la forteresse d'Aşût et le district de Khochab, à l'Est du lac de Van. La tribu quitta alors le Bohtan pour aller s'installer dans ses nouvelles possessions. Ḥsên beg (2), le fils de Meḥmûd, continua à servir les Kara Koyunlu et les soutint dans leurs guerres contre ʿIzz ed Dîn Şêr, émir musulman de Hakkārī. Il parvint à s'emparer de Baq qui appartenait à ʿIzz ed Dīn. Cependant, ce dernier fit appel au prince de Bitlis ; il obtint de lui des renforts importants et infligea aux Meḥmûdî une sanglante défaite, sur les bords de la rivière de Çemenê Mîr. Ḥsên beg trouva la mort au cours de cette bataille. Baq ne devait revenir qu'au petit fils de ce chef, ʿEwz beg.

Les Ak Koyunlu ne tardèrent pas à remplacer les Kara Koyunlu. Le *Şeref Name* ne dit pas quelles furent les relations des Meḥmûdî avec leurs nouveaux maîtres ; le dévouement dont ils avaient fait preuve à l'égard de leurs premiers suzerains permet de supposer que leurs

(1) Cf. *ŞN*, p. 388-99 et p. 399-408.

(2) Nous transcrivons à la Kurde tous les noms de chefs kurdes cités par le *ŞN*.

rapports avec le Mouton Blanc ne furent pas des meilleurs.

Au début du XVI[e] siècle, la communauté dût se soumettre aux Séfévides qui venaient d'accéder au pouvoir. Devant la pression croissante exercée par les Ottomans, sa position de tribu frontalière ne laissait pas d'être délicate. Contraints de ménager à la fois les Turcs et les Iraniens, les Meḥmûdî travaillèrent à se rapprocher insensiblement des premiers, jusqu'au jour où ceux-ci prirent définitivement pied dans la région de Van, sans, toutefois, se détacher entièrement des seconds. Les démêlés de ᶜEwz beg avec le gouverneur séfévide de cette ville (1) donnent un exemple de ces hésitations que venaient encore compliquer des dissensions intestines, peut-être d'origine religieuse, dont le détail nous échappe.

Emîre beg, frère et successeur de ᶜEwz beg, pratiqua la plus versatile des politiques et passa à plusieurs reprises d'un camp à l'autre. Sa duplicité lui coûta finalement la vie : au cours d'une de ses campagnes contre Tabriz, Suleyman le Magnifique le fit prendre et supplicier (1535).

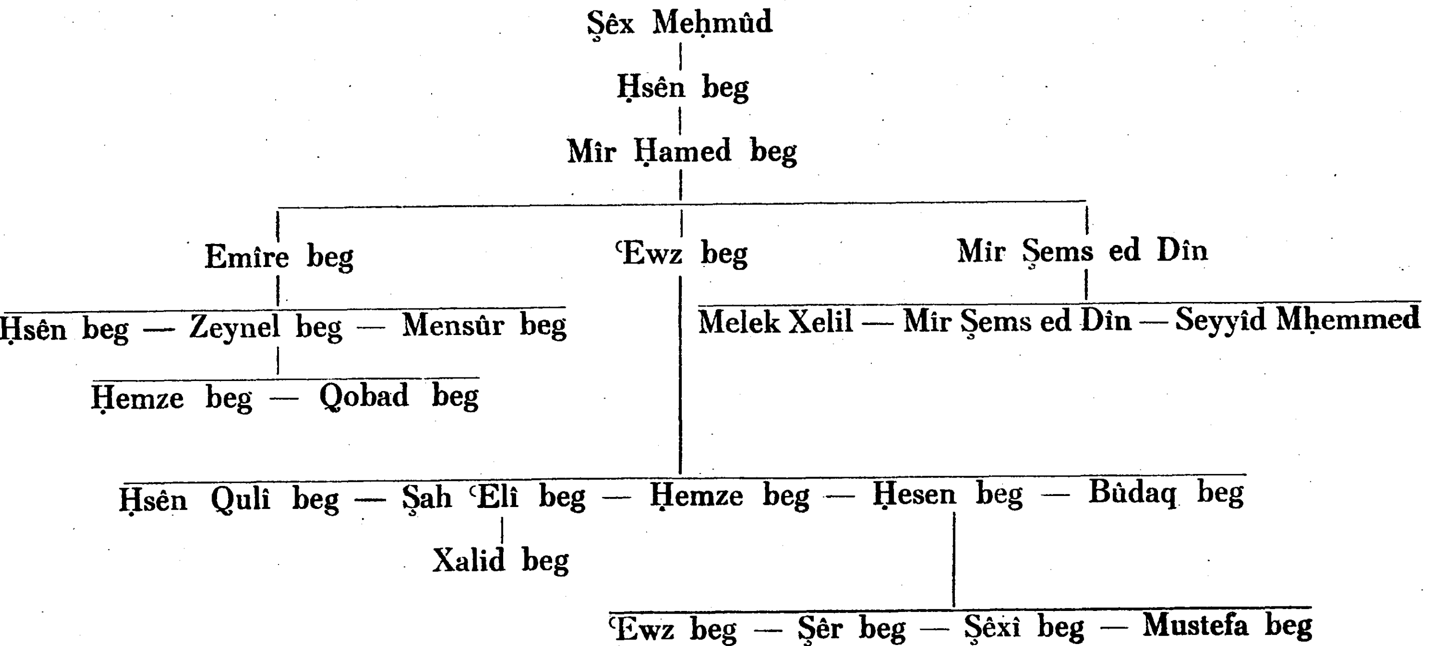
Emîre beg fut remplacé par son neveu Ṣah ᶜElî beg (2),

(1) Cf. *ṢN*, p. 389-90.

(2) Cf. *ṢN*, p. 393. Pour toutes ces parentés, cf. le Tableau Généalogique que nous donnons ci-contre. Emîre beg laissait trois fils. L'aîné, Ḥsên beg devint émir de Baq, les deux cadets, Mensûr et Zeynel, passèrent au service de Šāh Ṭahmasp. Mensûr reçut du souverain séfévide les districts de Bargîrî et de Sekman Abad, tandis que son frère entrait dans le corps des *Qordjī*. Après la mort d'Ismāᶜīl II, Mensûr passa en Turquie, où on lui donna le sandjak de Mûṣ. Un fils de Zeynel, qui rejoignit son oncle Mensûr, obtint, en 1002 H., le fief de Seldûz (près de Marāgha) mais, au cours du voyage qu'il entreprit pour aller en prendre possession, il fut surpris par Heyder beg, des Mukrî, et massacré, avec une centaine de guerriers Meḥmûdî qui l'accompagnaient.

On voit qu'à cette époque, les Ottomans pratiquaient une politique kurde très active et s'appliquaient à retenir par des apanages

GÉNÉALOGIE DES ÉMIRS MEḤMÛDÎ D'APRÈS LE *ŞEREF NAME*



bientôt assassiné par Ḥsên beg (fils de Emîre beg et émir de Baq) (1). Le seul héritier de Ṣah ʿElî beg s'étant réfugié chez les Ottomans (2), Šāh Ṭahmasp reconnut pour chef des Mehmûdî un petit fils de Emîre beg, Ḥemze beg, l'obligeant d'ailleurs, à accepter le contrôle du Qizilbaṣ Dilo Pîrî. Ḥemze se débarassa bientôt du gêneur au moyen d'un meurtre. Emprisonné durant quelque temps, il dut, lors de sa mise en liberté, subir la suzeraineté de l'émir des Dunbelî, Ḥacî beg. Celui-ci le convoqua à Khoy, ainsi que les *aẍa* Meḥmûdî et le fit massacrer avec ses compagnons.

Quelques jours seulement après avoir recueilli la succession de Ḥemze, son cousin Xan Mḥemmed fut, à son tour incarcéré à Van. Il réussit à s'évader et, une nuit, il pénétra par surprise dans Aṣût, où Ḥacî beg s'était installé. Le Dunbelî parvint à s'enfuir, mais il laissa un bon nombre des siens sur le champ de bataille.

En même temps, Xan Mḥemmed avait envoyé un émissaire à Diarbekir, pour faire ses offres de service aux Turcs. Šāh Ṭahmasp, intimidé par cette manœuvre, se hâta de lui reconnaître tous ses droits. Un peu plus tard, il le destitua au profit de Ḥesen beg, fils de ʿEwz beg.

Ḥesen beg, d'abord tout dévoué à Šāh Ṭahmasp, dut, vers 1550, faire sa soumission à Suleymān le Magnifique ; il aida alors le gouverneur turc de Van à battre et à tuer le Dunbelî Ḥacî beg. Comblé de faveurs par la Porte, il ne cessa, jusqu'à la fin de sa vie, de jouir d'une très grande consi-

ou des pensions tous les chefs qui faisaient leur soummission à la Porte.

(1) Nous supposons, notamment à cause du caractère de Ḥesen beg (cf. plus loin), que ʿEwz beg et ses descendants représentaient au sein de la tribu, le parti musulman, tandis que les autres chefs demeuraient favorables au Yezidisme.

(2) Il s'appelait Xalid et reçut des Ottomans le fief de Cûres,

dération. Très pieux musulman (1), il construisit des *madrasa* et des mosquées. D'après Şeref Xan, il eut pour principal mérite d'extirper le Yezidisme du sein de sa tribu. Lorsque son chef mourut (1585), celle-ci était à peu près entièrement islamisée.

Les Dunbelî quittèrent le Bohtan à une époque assez ancienne et qu'il est difficile de préciser (2). Lorsque, au XVe siècle, ils acceptèrent la suzeraineté des Ak Koyunlu, ils étaient déjà en possession du fief de Sekman Abad. Leur alliance avec Uzun Ḥasan leur permit d'occuper la place de Baq, après la défaite de Esed ed Dîn Şêr (vers 1457) (3). Plus tard, Ḥacî beg, fils de Şêx Behlûl, obtint de Šāh Ṭahmasp la ville de Khoy (4), à charge pour lui de défendre la portion de la frontière voisine de Van. Il ne cessa de guerroyer contre les Turcs et les Meḥmûdi, jusqu'au jour où il

(1) Şeref Xan ne nous dit pas s'il appartenait à l'Islam dès sa naissance ou s'il se convertit.

(2) Au moment de cet exode, les chefs du groupement et une bonne partie de leurs hommes étaient déjà musulmans, d'après le *ŞN*.

(3) Cf. *ŞN*, p. 400. Baq avait été repris par ʿIzz ed Dîn Şêr, après la défaite des Meḥmûdî. Les Dunbelî se laissèrent peu après enlever leur nouvelle possession (cf. *ŞN*, p. 129-132).

(4) Cf. *ŞN*, p. 400. A propos de leur installation dans cette ville, le *Şeref Neme* rapporte deux anecdotes qui montrent quelle était la simplicité des Dunbelî : « Quelques guerriers appartenant à cette tribu se rendirent au souk et s'y gavèrent de halva. Lorsque le marchand qui les avait servis réclama son argent : « Comment, s'écrièrent les Yezidis, le Chah nous a donné la ville, avec le halva ! ». D'autres, déjà musulmans, allèrent à la mosquée de Khoy, pour assister à la prière du Vendredi. Entendant le prédicateur chiite mentionner les douze imams, ils murmurèrent entre eux : «Quelle est donc cette sorte de *khaṭīb*? Il n'a nommé ni Ḥacî beg ni ses frères, alors qu'il cite Ceʿfer beg, le cadet. Tant qu'il n'introduira pas dans la *khoṭba* les noms de Ḥacî beg et de ses frères, nous cesserons d'assister à la prière ! ».

fut battu et tué à Khoy par Ḥesen beg, allié à Iskender pacha.

Eḥmed beg (1) devint alors émir des Dunbelî. Par suite de l'avance des Ottomans, la tribu se trouvait, à cette époque, dans une situation aussi fausse que les Meḥmûdî quelques années plus tôt. Eḥmed beg chercha donc à tenir la balance égale entre le Sultan et le Chah, s'alliant, au gré des circonstances, tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre; il indisposa tellement Šāh Ṭahmasp par son attitude, que celui-ci le fit assassiner, avec quatre cent de ses hommes (2).

Ḥacî beg II (fils du premier Ḥacî beg), qui avait été élevé à la Cour de Perse, succéda à Eḥmed beg. Il reçut le district de Abqa comme don de joyeux avènement. Fidèle jusqu'au bout à la cause séfévide, il trouva la mort dans un combat contre les Turcs. A la suite de cette défaite, les Dunbelî durent faire leur soumission à la Porte.

Les enfants de Ḥacî beg II restèrent en possession de Sekman Abad, mais les Ottomans choisirent, pour remplacer ce chef à la tête de la tribu, son cousin Sultan ʿElî dont la jeunesse s'était écoulée dans l'entourage du Chah, mais qui leur offrait de sérieuses garanties, s'étant déjà compromis avec eux.

A la mort de Sultan ʿElî, son fils Nezer beg recueillit son héritage. Après la prise d'Erivan, il reçut de nouveaux domaines (Çalderan), mais il entra en conflit avec les Meḥmûdî et fut tué.

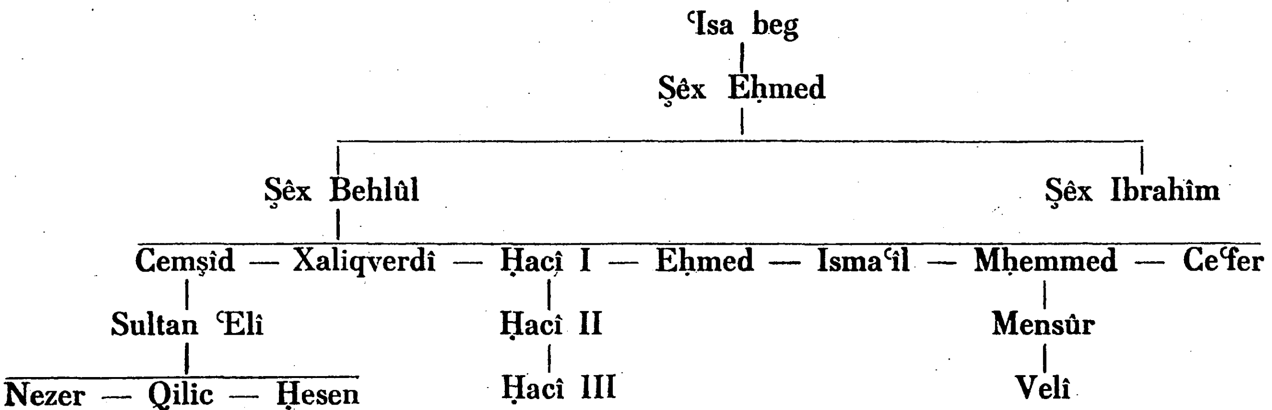
Une autre tribu yezidie, celle des Dasinî, paraît avoir connu une destinée assez brillante (3). Malheureusement,

(1) Frère de Ḥacî beg.

(2) A la suite ce cet événement, le neveu de Eḥmed beg, Mensûr, se réfugia en Turquie où il reçut Bargîrî et Qotur Deresi.

(3) Elle a, en tout cas, joué un rôle assez considérable pour que certains auteurs aient cru pouvoir étendre à l'ensemble des Yezidis la dénomination de Dasinî.

GÉNÉALOGIE DES ÉMIRS DUNBELÎ D'APRÈS LE *ŞEREF NAME*



comme le *Şeref Name* ne lui accorde pas de chapitre spécial, nous ne connaissons que fort mal l'histoire de ce groupement. Les Dasinî campaient, au début du XVI[e] siècle, au Sud-Ouest de ʿAmādiyya. Ils restèrent quelque temps en possession de la forteresse de Dehûk, qui ne leur fut enlevée que vers 1515 par Ḥesen beg, prince de ʿAmādiyya et allié des Séfévides (1).

Plus tard, Ḥsên beg, chef yezidi des Dasinî, gagna la faveur de Selim I qui lui donna Arbil et tous le territoire des Sohran. Mîr Seyf ed Dîn, émir de ces derniers, se réfugia en Iran puis, passa la frontière pour tenter de reconquérir ses domaines. Il s'empara d'Arbil et battit les Dasinî qui s'étaient portés à sa rencontre, leur tuant 500 hommes et ramassant un butin considérable. Ḥsên beg continua la guerre, mais sans succès. Furieux des échecs répétés de son vassal, Selim I le convoqua à Stamboul et le fit exécuter (2).

Les quelques pages que le *Şeref Name* consacre aux Meḥmûdî, aux Dunbelî et aux Dasinî (3), montrent l'importance de la part que prirent longtemps les Yezidis à ces luttes de tribus qui forment le fond de l'histoire kurde. Cependant, les renseignements fournis par Şeref Xan ne remontent pas au delà du XV[e] siècle, or tout porte à croire que la puissance du Yezidisme atteignit son apogée aux XIII[e] et XIV[e] siècles. Peut-être les chefs religieux de la secte avaient-ils alors assez de prestige pour trancher par leur arbitrage les conflits qui divisaient leurs adeptes et pour dicter aux communautés qui reconnaissaient leur suprématie, une ligne de conduite unique (4). Cette cohésion fut,

(1) Cf. *ŞN*, p. 148.

(2) Cf. *ŞN*, p. 356-8.

(3) Cf. également, ci-dessous, *Les Yezidis de Syrie*, le rôle joué dans la région d'Alep par les Yezidis du Djebel Simʿān.

(4) Peut-être y eut-il, à cette époque, une sorte de réaction

en tout cas, de courte durée. Bientôt, la religion de Şêx Hadî perdit du terrain (conversion des *aẍa* à l'Islam) et ses adeptes se dispersèrent (exode des Meḥmûdî et des Dunbelî). A partir du XVe siècle, les divers groupements ne suivirent plus d'autre politique que celle que leur dictait leur égoïsme, cherchant à gagner l'amitié de leurs voisins les plus puissants et changeant d'alliés au gré de leurs intérêts. Au XVIe siècle, des relations plus fréquentes avec les Turcs et les Persans précipitèrent un mouvement d'assimilation amorcé depuis longtemps.

Du XVIIe siècle à nos jours, les annales yezidies ne sont que le récit d'une longue série de persécutions. Périodiquement les valis turcs entreprenaient de sanglantes expéditions de pillage contre le Sindjār ou contre le Cheikhan. Ils ne manquaient pas de prétextes pour justifier leur conduite. Lorsque, par hasard, il n'y avait ni impôts en retard à percevoir, ni razzias à punir (1), leur zèle religieux leur fournissait des motifs suffisants pour tuer et brûler. Rien n'était plus aisé que d'obtenir un *fatwa* déclarant les Yezidis infidèles et autorisant les croyants à les massacrer et à s'emparer de leurs biens. ᶜA. ᶜAzzāwī cite un document de ce genre signé par Šeykh ᶜAbd Allāh er Ratabkī, mort en 1159 (1746-7) (2). Nous en extrayons quelques passages :

« Ils rejettent le Coran et la *Sunna* prétendant [qu'ils ne renferment que] des mensonges... et c'est pour cela qu'ils détestent les *ᶜUlamā᾽* et qu'ils les haïssent. Ils font même périr dans les supplices les plus affreux ceux d'entre eux qu'ils peuvent capturer, comme cela s'est produit plus d'une

nationale kurde contre les maîtres étrangers qui dominaient le Kurdistan.

(1) Il faut reconnaître que les Yezidis jouirent longtemps d'une solide réputation de coupeurs de routes.

(2) Cf. ᶜA. ᶜAzzāwī, *op. cit.*, page 84.

fois. Si les livres musulmans leur tombent entre les mains, ils les jettent dans les ordures, les déchirent et les couvrent d'excréments. Tout cela est bien connu et ne fait aucun doute.

L'adultère est licite à leurs yeux, s'il s'accomplit avec l'assentiment [du mari trompé]. Celui qui m'a affirmé cela m'a dit l'avoir vu écrit dans un livre appelé *Djilwa* qu'ils attribuent à Šeykh ʿAdī...

Ils livrent leurs épouses et leurs femmes à leurs *šeykh* ; non seulement ils trouvent licite de le faire, mais ils considèrent que c'est là une bonne action...».

Après quelques autres assertions du même genre, notre mufti conclut que les yezidis sont des *zindīq* et que, le repentir des *zindīq* n'étant pas admis par la loi, il est légitime et même recommandé d'exterminer ces mécréants.

Il serait oiseux de détailler toutes le persécutions dont les Yezidis furent les victimes (1). Nous nous contenterons d'énumérer chronologiquement celles qui nous sont connues (2).

1050 (1640-1) : les Yezidis du Sindjār ayant pillé quelques villages aux environs de Mardine, Aḥmed pacha, gou-

(1) Nous sommes bien renseignés sur le sort des Yezidis du Sindjār et du Cheikhan ; par contre nous ignorons celui des sectateurs de Şêx Hadî résidant dans les autres pays kurdes. Sans doute fut-il encore moins enviable encore. Dès le XVIII[e] siècle, un certain nombre de communautés yezidies du Kurdistan méridional, réduites à presque rien, durent se rassembler pour former un groupement qui s'aggloméra aux Millî et dans lequel les anciennes tribus ne figuraient plus qu'à l'état de fractions. D'autres collectivités, également incapables de se maintenir, refluèrent vers le Sindjār et vers le Djebel Simʿān, où elles subsistent encore aujourd'hui (cf. ci-dessous, *III*, *Peuplement*, ainsi que *Les Yezidis de Syrie*).

(2) Cf. les textes reproduits par ʿA. ʿAzzāwī, *op. cit.*, p. 114-131.

verneur de Diarbekir, va les relancer chez eux avec 70.000 hommes (!) (1).

1057 (1647-8) : Mirza beg, Émir du Cheikhan, qui réclamait le gouvernement de Mossoul se le voit refuser et se révolte. Šamsī pacha, gouverneur de Van, se met en campagne contre lui et, après une lutte difficile, le capture et le fait mettre à mort (2).

1127 (1715) : prétextant leurs rapines, le vali de Bagdad Ḥasan pacha va attaquer les Yezidis du Sindjār qui doivent se retrancher à Xatûnîyê où ils ne résistent d'ailleurs que très peu de temps. Après un terrible massacre, Ḥasan pacha confie le gouvernement du Sindjār au chef des Bédouins Ṭayy.

1146 (1753-4) : Aḥmad pacha ravage les villages yezidis du Zāb.

1166 (1752-3) : Suleymān pacha attaque les Yezidis du Sindjār et en tue un grand nombre.

1181 (1767-8) : Amīn pacha, gouverneur de Mossoul, envoie son fils razzier le Sindjār. Le jeune homme réclame 1.000 têtes de bétail aux habitants. Ces derniers lui en donnent 800. Le Turc, qui ne s'en contente pas, attaque les Yezidis et leur tue quelques hommes.

1184 (1770-1): révolte de Bedax̌ beg, Émir du Cheikhan.

1187 (1773-4) : razzia du vali de Mossoul au Sindjār.

1193 (1779): le vali de Mossoul envoie son frère razzier le Sindjār.

1200 (1785-6) : ᶜAbd el Bāqī, vali de Mossoul, tente

(1) Pour cet événement, cf. aussi Evliya Tchelebi, cité par Th. Menzel, *op. cit.*, p. 203. Sur l'armement des Yezidis à cette époque, voir *ibid.*, p. 207. Les habitants du Sindjār ne possédaient que des sabres et de très mauvais fusils : « Wenn du ihre Flinten sähest, so würdest du sie um keinen Preis kaufen. Sie sind gar nicht kostbar. Aber, sie treffen gut das Ziel ».

(2) On chante encore aujourd'hui les aventures de Şêx Mîrza,

une expédition au Sindjār, mais il se laisse battre et il est tué avec la plupart de ses hommes.

1201 (1786-7) : Çolo beg, Émir du Cheikhan, intervient dans une lutte qui met aux prises le pacha de ʿAmādiyya et quelques uns de ses parents. Il se fait battre.

1204 (1785-90) : Çolo beg est battu par les Ṭayy ; onze de ses parents sont tués. Pour les venger il multiplie les razzias contre ses adversaires et massacre tous les Ṭayy isolés qu'il parvient à surprendre.

1205 (1790-1) : Çolo beg est assassiné par Ismāʿīl pacha, de ʿAmādiyya, qui le remplace par un homme à lui, Xencer beg.

1206 (1791-2) : razzia des Ṭayy au Sindjār. Au Cheikhan, Ismāʿīl pacha se brouille avec Xencer beg, le jette en prison et le destitue au profit de Ḥesen beg, fils de Çolo beg (1).

1207 (1792-3) : razzia de Moḥammad pacha, vali de Mossoul, au Sindjār ; il brûle huit villages.

1208 (1793-4) : expédition du même gouverneur contre les Mihîrkan (Sindjār). Il tombe dans une embuscade et se fait battre.

1209 (1794-5) : un détachement envoyé par Suleymān pacha, de Bagdad, razzie le Sindjār, enlevant soixante femmes et six mille têtes de bétail.

1214 (1799-1800) : aidé par les Bédouins ʿObeyd, Ḥamdān et Ṭayy, ʿAbd el ʿAzīz beg, de Bagdad, ravage le Cheikhan où il détruit 25 villages.

1217 (1802-1803) : ʿAlī pacha, de Mossoul, décide de soumettre le Sindjār. Il vient camper avec ses hommes au pied du versant septentrional de la Montagne et fait garder le versant sud par les Bédouins. La lutte se poursuit durant

(1) Ḥesen beg fut, plus tard, mis à mort par le prince de ʿAmādiyya. Cf. Socin, *op. cit.*, texte XLIII, introduction.

plusieurs mois ; de nombreux hameaux sont rasés, les arbres abattus. Enfin, les Yezidis acceptent les conditions de leur adversaire et prennent l'engagement de reconstruire leurs villages dans la plaine (1).

1224 (1809-10) : razzia au Sindjār du vali de Bagdad, Suleyman Qatīl : il pille Balad Sindjār, Mîhîrkan et quelques villages du Nord (2).

A partir du début du XIXe siècle, les sources utilisées par ᶜA. ᶜAzzāwī demeurent muettes, et l'on doit se reporter aux récits des voyageurs européens.

En 1832, se déroula l'un des épisodes les plus sanglants de l'histoire yezidie. Bedir Xan beg, émir de Bohtan, envahit le Cheikhan. Les Yezidis furent écrasés, malgré leur résistance acharnée. Leur prince, ᶜElî beg, fait prisonnier, fut conduit à Ravandouz où on le supplicia. Les Kurdes commencèrent alors à massacrer et à piller. Pour sauver au moins leur vie, les habitants du Cheikhan tentèrent de gagner le Sindjār, mais, arrivés aux portes de Mossoul, ils furent arrêtés par une crue du Tigre. Quelques-uns parvinrent à traverser le fleuve à la nage, les autres, restés sur la berge, furent égorgés par leurs poursuivants (3).

En 1838, Ḥafiẓ pacha, vali de Diarbekir, attaqua de nouveau le Sindjār (4). Quelques années plus tard, en 1846, Layard put assister en personne à une expédition contre le Djebel, organisée par Ṭayyār pacha, gouverneur de Mossoul.

(1) Naturellement cette promesse ne fut jamais tenue.

(2) Cf. un autre récit de cet événement que fournit Ismaᶜîl beg, (*op. cit.*, p. 109-110) : Suleymān pacha massacra par traîtrise un grand nombre de Yezidis.

(3) Cf. Oppenheim, *Von Mittelmeer zum persischen Golf*, ch. XVIII et Layard, *Niniveh and its remains*, t. I, p. 276-7.

(4) Cf. Layard, *op. cit.*, t. I, p. 278 et Ismaᶜîl beg, *op. cit.*, p. 113-115.

Comme les Yezidis de la Montagne se plaignaient depuis longtemps d'avoir à payer des impôts trop lourds, le pacha, décida d'aller lui-même enquêter sur les lieux. Il se mit en route, à la tête d'une assez forte escorte. Arrivé en vue de Mîhîrkan, il envoya des parlementaires pour rassurer les habitants sur ses intentions; ces messagers furent reçus à coups de fusil. Ṭayyār pacha, furieux, fit réduire le village en cendres; les Yezidis, réfugiés dans les cavernes de la Montagne résistèrent durant trois jours, tuant un bon nombre de Turcs; enfin, à la faveur de la nuit, ils évacuèrent les lieux. Le vali renonça à poursuivre son enquête et regagna Mossoul (1).

Les relations de Layard avec les Yezidis eurent pour ceux-ci les conséquences les meilleures ; l'attention des Anglais se trouva attirée sur leurs malheurs; aussi lorsqu'en 1849 on voulut imposer le service militaire obligatoire aux sectateurs de Şêx Hadî, les émissaires qu'ils dépêchèrent à Constantinople obtinrent facilement, grâce à l'intervention de l'ambassadeur britannique, Stradford, un firman qui exemptait leurs coreligionnaires de cette charge. En 1872 la Porte supprima le privilège qu'elle avait accordé aux Yezidis. Ces derniers présentèrent alors un mémoire dans lequel ils exposaient les raisons pour lesquelles leur religion leur interdisait de fournir des soldats (2). De nouveau ils obtinrent la faculté de se racheter, moyennant une taxe spéciale.

En 1892, les Yezidis durent faire face à une nouvelle persécution. Cette année-là, le général ʿOmar Vahbī pacha, qui avait été envoyé en Mésopotamie pour aider au recouvrement d'impôts en retard, remit à l'Émir du Cheikhan un ultimatum par lequel il sommait les membres de la secte de

(1) Cf. Layard *op. cit.*, t. I, p. 310-324 et Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 115-116.

(2) Nous avons dit plus haut (cf. ci-dessus, p. 5) ce qu'il fallait penser de ce document.

choisir entre l'extermination totale et l'adoption d'une religion admise par le Coran. Le prince refusa. Secondé par les Šammar et par des bandes kurdes, ʿOmar Vahbī envahit le Sindjār et le Cheikhan et entreprit d'en massacrer les habitants jusqu'au dernier. On dit que 15.000 yezidis se convertirent pour échapper à la mort (1). Le général mit Şêx Hadî au pillage, s'empara des *sincaq* qui furent envoyés à Mossoul et installa dans l'enceinte même du sanctuaire une *madrasa* musulmane qui subsista douze ans. Cependant, les Chrétiens de la région et les consuls étrangers de Mossoul s'émurent, ils adressèrent de violentes protestations à la Porte, ʿOmar Vahbī pacha fut rappelé en 1893 (2).

Quelques années plus tard, lors de son voyage en Iraq, Oppenheim entendit parler d'une nouvelle expédition contre le Sindjār, ainsi que d'un conflit entre les Kurdes et les Yezidis du Cheikhan (3). Ces alertes ne furent suivies, jusqu'à la Guerre, d'aucun événement grave. En effet, le successeur de ʿOmar Vahbī à Mossoul, Nūrī pacha, ne cessa de faire preuve d'une grande bienveillance à l'égard des Yezidis (4).

De 1914 à 1918, les Yezidis durent à leur isolement d'ignorer à peu près complètement les luttes qui se déroulaient en Europe et en Asie. Ils profitèrent cependant des premières circonstances favorables pour secouer le joug ottoman. Lorsque commencèrent les massacres d'Arménie, les habitants du Sindjār offrirent leur protection aux Chrétiens

(1) L'année 1892 est restée célèbre dans les annales du Sindjār sous le nom d'« Année du Général ».

(2) En Europe, l'indignation fut grande; c'est à cette occasion que Menant publia son livre sur les Yezidis.

(3) Cf. Oppenheim, *op. cit.*, p. 142-3.

(4) Il est l'auteur d'un petit traité sur les Yezidis traduit du turc par Th. Menzel (Cf. *op. cit.*). C'est lui qui fit supprimer la *madrasa* installé par Omar Vahbī à Şêx Hadî.

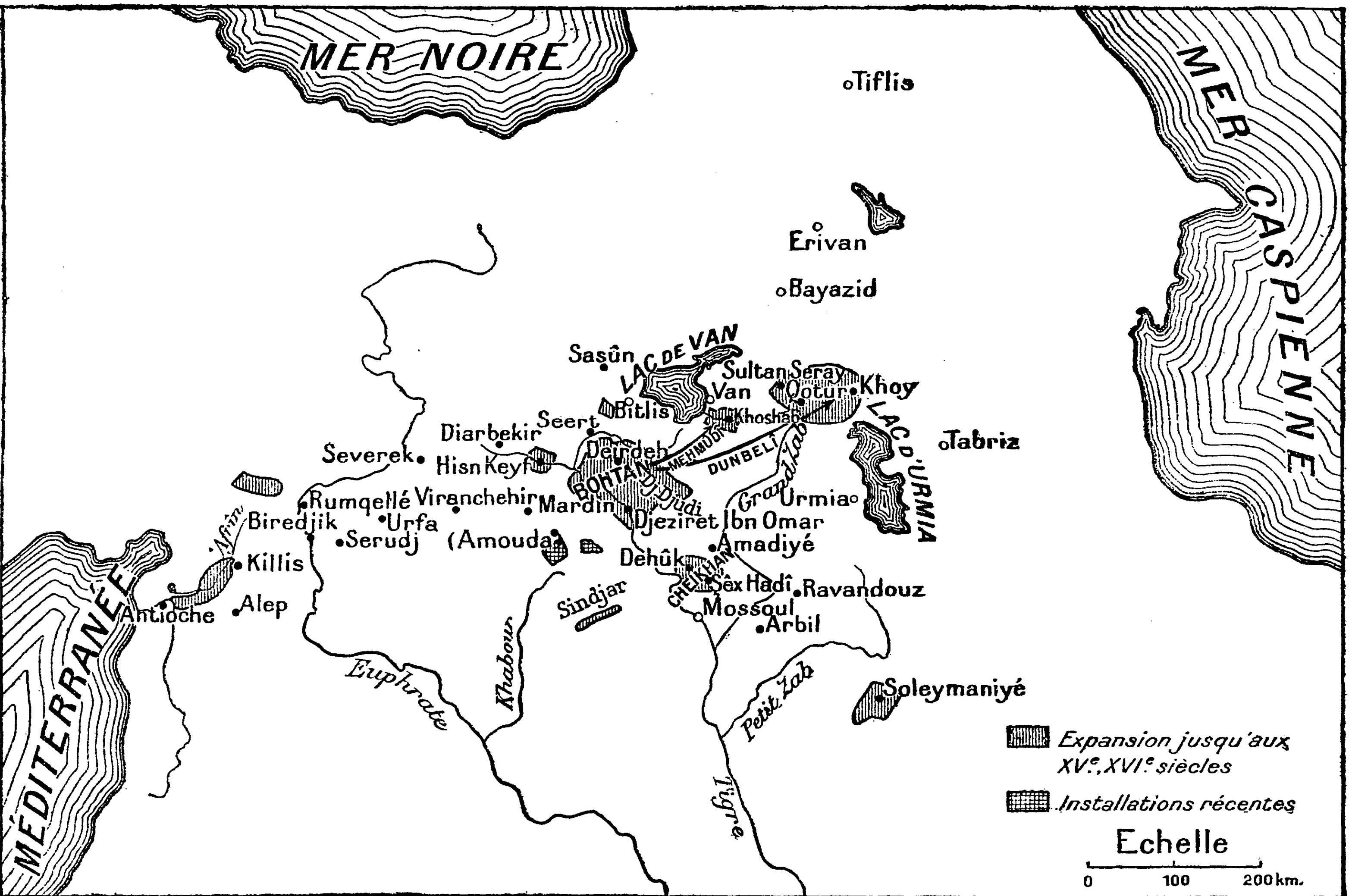
et en recueillirent une vingtaine de mille qui demeurèrent au Djebel jusqu'à la fin des hostilités (1). Sommés par les autorités de livrer leurs hôtes, ils refusèrent. En Février 1918 un détachement turc fut envoyé pour châtier les rebelles, avec l'aide de contingents bédouins. Les Yezidis attaquèrent les troupes gouvernementales près de Balad, mais sans succès : ils furent repoussés et durent se réfugier dans la Montagne où ils continuèrent à résister en attendant des secours (2). En effet, Ismaʿîl beg, cousin de l'Émir du Cheikhan et résidant alors au Sindjār, où il avait la haute main sur les affaires politiques, s'était mis en route pour Bagdad, dès les premiers revers. Au péril de sa vie, il parvint au terme de son voyage et se mit à la disposition des Alliés. Quelque temps après, les Anglais étaient accueillis en libérateurs par les tribus du Sindjār.

Nous verrons plus loin quelle situation fut faite, après la Guerre, aux Yezidis des différents États sous Mandat (3).

(1) Cf. Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 53-54.

(2) Cf. *ibid.*, p. 56 et ss.

(3) Cf., ci-dessous, *III*, *La crise actuelle*, ainsi que *Les Yezidis de Syrie*.



CARTE I

L'EXPANSION DU YEZIDISME

III

LES YEZIDIS DU DJEBEL SINDJĀR

CHAPITRE I

LE DJEBEL SINDJĀR

Le Djebel Sindjār — en kurde, *Çiyayê Şîngalê* — se dresse en pleine steppe, à cinquante milles, environ, à l'Ouest de Mossoul. C'est une chaîne étroite, toute en longueur (1), orientée d'Ouest en Est, mais dont l'extrémité orientale se redresse légèrement vers le Nord. Le sommet le plus élevé, celui de Çêl Mêra, atteint 1460 m.

Dès les rives du lac de Xatûnîyê, en territoire syrien, une série de contreforts rocheux, de faible altitude, mais d'un relief tourmenté annoncent la proximité du Djebel. Une rapide ascension conduit au faîte du massif de Cerîba (905 m.) qui se trouve coupé du reste du Sindjār par un défilé très encaissé, le Derê Şîlo, à travers lequel se glisse la piste qui va de Hassétché à Balad Sindjār. En face de Cerîba, la Montagne dépasse immédiatement 1000 m. La crête s'élève peu à peu (Serê Semmoqê, 1356 m.), tout en s'étalant pour former le plateau large de quelques centaines de mètres qui surplombe le val de Çerse. Elle gagne ensuite en

(1) Elle mesure approximativement 80 km. de long sur 10 de large.

pente douce le point culminant de Çêl Mêra, puis s'abaisse jusqu'au col de Baxilêf (650 m.). A l'Est, le Sindjār décroît assez vite ; il se termine par une chaîne de collines qui se fondent insensiblement dans la monotonie de la plaine.

Les versants du Djebel sont d'une dissymétrie frappante ; ce phénomène explique en partie le caractère du peuplement du district et le fait que toutes les installations humaines se soient massées au Nord.

Le versant septentrional offre des pentes très raides, presque verticales par endroits, mais entaillées par des vallées profondes et tortueuses, refuges faciles à défendre et rendus encore plus hospitaliers par la présence de ruisseaux au cours permanent (Bara, Çerse, Derê Bîrî) qui irriguent les jardins et alimentent les moulins, avant d'aller se perdre dans le Désert. C'est dans ces vallées que se concentre toute la vie du pays. Bourgs et hameaux s'y entassent, serrés les uns contre les autres, se touchant presque (1). On imagine avec quel acharnement les habitants de la Montagne se disputent la possession de ces quelques arpents de sol.

La face sud du massif, plus compacte, se présente d'un seul bloc, à peine striée par les nombreux torrents qui dévalent des hauteurs et qui, à la saison des pluies, se réunissent pour former le Nahr Sikêniya, ou Ẍîran. Seuls, quelques rares villages peuvent s'abriter entre la Montagne et les cônes de déjection qui la bordent.

A en croire les géographes orientaux, le Sindjār aurait été, au Moyen Age, une région très riche, Yāqūt fait une description enthousiaste des jardins de Balad Sindjār, plantés de palmiers, d'orangers et de vignes (2). Un fleuve navigable à la période des pluies, le Ṯārṯār, aurait permis

(1) Cf. vallée de Çerse.
(2) Cf. Yāqūt, t. III, p. 158.

l'évacuation des produits du pays en direction de l'Euphrate (1). De nos jours on chercherait vainement les palmiers et les orangers dont parle l'écrivain arabe ; quoique bien arrosé, le Djebel ne nourrit qu'une végétation pauvre : quelques maigres bouquets de pins, de térébinthes et de chênes verts croissent sur le plateau de Mîhîrkhan. Les vallées qui découpent le versant nord de la Montagne se prêtent à la culture du figuier et à celle du tabac ; la plaine, outre les pâturages abondants qui la recouvrent au printemps, fournit du blé et de l'orge. Elle conviendrait sans doute aussi au coton. Le rapide inventaire des productions du Sindjār s'accorde donc assez mal avec le texte de Yāqūt.

La configuration du Djebel y rend les communications particulièrement malaisées. Une seule piste le traverse, encore est-elle difficilement praticable : venant du lac de Xatūnîyê, elle longe, au Nord, le Djebel Cerîba, traverse le défilé de Derê Ṣîlo et gagne Balad Sindjār en suivant le pied de la Montagne. Ailleurs, on ne peut emprunter que des sentiers accessibles, la plupart du temps, aux seuls piétons.

Eloigné de tout centre urbain important, à l'écart des grandes voies de communication et, de plus, presque impénétrable, le Sindjār a pu, jusqu'à nos jours, vivre de sa vie propre et échapper aux influences extérieures. Un tel pays offrait aux Yezidis un asile idéal, leur permettant de conserver, malgré leur faiblesse politique, la pureté de leurs traditions dans une indépendance absolue.

Si l'on songe au drame qui s'y joue depuis des siècles, peu de paysages émeuvent autant que cette montagne qui a vu déjà tant de combats et qui demeure prête à subir d'autres assauts.

(1) Cf. *ibid.*, t. I, p. 921.

CHAPITRE II

LE PEUPLEMENT DU SINDJĀR

Habité depuis une époque reculée, le Sindjār était, à l'origine, occupé par des Chrétiens de rite nestorien (1). Ils adoptèrent l'Islam dès le IX[e] ou le X[e] siècle (2). Leur conversion ne fut sans doute que superficielle: nous

(1) Balad Sindjār était le siège d'un évêché. Cf. R.P. Charles, *Le Christianisme des Arabes Nomades*, p. 62 et 66.

(2) Cf. R. P. Charles, *op. cit.*, p. 83-4. D'après Pognon, *Sur les Yezidis du Sindjār*, certains villages de la Montagne seraient demeurés nestoriens jusqu'en 1660, date à laquelle ils se seraient convertis au Yezidisme. Il est possible que les premiers habitants du Sindjār aient été chassés par des éléments kurdes. La légende yezidie paraît conserver le souvenir d'une conquête brutale du pays sur une population chrétienne. Nous reproduisons un récit de 'Elî Wûso (cf., ci-dessous, *Annexe II*, le texte kurde).

Histoire des Gawir. Les Gawir (giaours) habitaient notre montagne. Ils résidaient à Şîlo. 'Elîyê Şêr était [encore] dans le ventre de sa mère. Dieu le combla de ses bienfaits et de ses grâces. Le chef des Gawir regarda dans son histoire et appela ses *meḥqûl* (vassaux). Il leur dit : « Un enfant se trouve [actuellement] dans le ventre de sa mère ; s'il vient au monde et s'il grandit, il nous chassera d'ici ». Les *meḥqûl* dirent : «Ouvrons le ventre de la femme et arrachons-en

savons que, lors de l'apparition de la *ʿAdawiyya*, ils comptaient déjà parmi les adeptes du *ghuluww* qui devait donner naissance au Yezidisme.

Le peuplement du Djebel ne subit vraisemblablement que peu de modifications jusqu'au début du XVIIe siècle,

l'enfant, il mourra ! ». Cette femme avait une servante, également en état de grossesse. Ils allèrent et dirent : « Nous voulons cette femme ! ». On cacha la mère de ʿElîyê Şêr, si bien qu'ils égorgèrent sa domestique. Ils lui ouvrirent le ventre et y trouvèrent une fille. Ils se rendirent auprès de leur chef et lui dirent : « Ton histoire ment; nous avons égorgé la femme et nous lui avons ouvert le ventre, il [n'] y avait [qu'] une fille dans son ventre. Ton histoire ment ».

Le chef des Gawir fit un serment; il dit : « Je resterai douze ans sans ouvrir mon histoire! ». Douze ans plus tard, il regarda dans son livre [et vit] que ce n'était pas cette femme que ses hommes avaient égorgée, mais qu'ils en avaient tué une autre à sa place. Il appela les *meḥqûl* : «Vous m'avez traité de menteur ; maintenant cet enfant est grand ! ». Dieu accorda sa grâce à ʿElîyê Şêr. Il lui envoya Zilfeqar (le sabre de ʿElîyê Şêr). Dindila appartenait [alors] aux Gawir. Nul n'était capable de la dompter. Elle tuait tous les hommes qu'elle pouvait attraper. ʿElîyê Şêr apprit que Dindila se trouvait chez les Gawir. Il se déguisa en mendiant et alla chez eux. Il se rendit auprès du propriétaire de Dindila et lui dit : « Je veux être ton valet». « Quel travail [sais-tu] faire? ». « Je dresserai tes chevaux ». « J'ai un cheval, tu peux le prendre et lui donner de l'eau et de l'orge ». « Je lui donnerai de l'eau et de l'orge ». « [Mais je dois te prévenir qu'] il tue tous ceux qu'il voit ». « Cela ne fait rien ! ». ʿElîyê Şêr alla vers la porte de Dindila, et l'ouvrit. Il parla à la jument : « Bête du Bon Dieu, Dieu m'a donné Zilfeqar et, par sa volonté, Dindila appartient aux Gawir ! ». Dieu dit à ʿElîyê Şêr : « Je te la donne [aussi], il dépend de toi de tuer les Gawir ». ʿElîyê Şêr resta en service durant un mois ; [puis], Dindila [lui] dit : « C'en est assez, sors-moi ! ». Il fit sortir Dindila de l'écurie et la fit courir. Le chef des Gawir dit [au propriétaire de Dindila] : « Voici que ton cheval qui tuait tout le monde supporte patiemment cet homme ! ». ʿElîyê Şêr se mit en selle et dit : « Adieu ! ». Les Gawir se mirent à crier : «Il a pris ton cheval et il est parti ! ». Il se jeta sur les Gawir,

mais, par la suite, le district fut soumis à une véritable invasion d'éléments yezidis venus du Kurdistan. Ce mouvement de reflux se poursuivit jusqu'à nos jours. Si les Sindjariotes ignorent la date de l'installation de tribus ou de clans comme les Xalitî (1), les Dombelê (2), les Mendikan (3) ou les Meḥmûdî (4), ils se rappellent que les Dawûdî (5), et les Feqîran (6) s'établirent dans leur pays durant la première moitié du XIX[e] siècle, ainsi que les Çelkan et les Çêlkan (7). Après la guerre, de nombreux autres réfugiés, isolés ou en groupes, cherchèrent asile dans la Montagne.

Cette immigration massive n'alla pas sans répercussions. Le XVIII[e] siècle fut marqué par un regroupement complet de la population et par des luttes acharnées pour la possession des cantons les plus fertiles du Djebel. Les tribus du Sud travaillaient à se rapprocher de Balad Sindjār dont

tuant tous ceux qu'il pouvait attraper. Ils s'enfuirent du Sindjār et ʿElîyê Şêr les poursuivit jusqu'à la mer.

Depuis, les Gawir ne sont jamais revenus et leur livre n'est pas reparu. Les Gawir savent à qui appartient chaque chose ».

On peut rapprocher ce texte d'un récit épique publié par Socin, qui contient un épisode analogue à celui de l'enlèvement de Dindila par ʿAlī. Toutefois, cet exploit est attribué à ʿOmar, cf. A. Socin, *op. cit.*, texte XXXVIII.

(1) Rameau détaché des Xalitî de la région de Ḥisnkeyfa.

(2) Fraction de la tribu des Mûsqora ; ce clan provient sans doute des Dunbelî du Bohtan.

(3) Jaba, *op. cit.*, signale un groupe des Mendikan faisant partie des Şikakî de la région de Van.

(4) Clan des Semmoqa, à rapprocher, sans doute, de la grande tribu yezidie du même nom (cf. ci-dessus, p. 114-118).

(5) Originaires de la tribu des Behremîyan.

(6) Provenant, pour la plupart, du groupement des Şerqîyan (cf. ci-dessous, *Les Yezidis de Syrie*).

(7) Les Çelkan et les Çêlkan sont originaires de la tribu musulmane des Hevêrkan, qui comprend plusieurs fractions yezidies.

elles rêvaient toutes de s'emparer ; périodiquement, des groupements chassés de cette ville par des rivaux plus puissants allaient se fixer au pied du versant septentrional de la Montagne et refoulaient vers l'Ouest les communautés auxquelles ils se heurtaient (1).

Depuis la fin de cette époque troublée, la répartition territoriale de collectivités yezidies du district n'a subi aucune modification (2). Actuellement, la population du Sindjār (3) se divise en trois groupes, Xwerka, Cenewîya et Feqîran (4). Les Feqîran occupent quelques villages situés dans la partie centrale du massif et ne se distinguent de leurs compatriotes que par le fait qu'ils forment une caste particulière. Les Xwerka, campés à l'Ouest, et les Cenewîya,

(1) On assiste ainsi à une poursuite tout autour de la Montagne, les tribus du Nord se déplaçant vers l'Ouest et celles du Sud vers l'Est. Les Mendikan, après avoir été expulsés successivement de Bara et de Skênîya, défont les Heskan et conquièrent Balad. Ils en sont eux-mêmes chassés, un peu plus tard, par les Hebbabat qui les talonnent (Cf. Isma'îl beg, *op. cit.*, p. 115). Après leur défaite, les Heskan vont camper à Sinnanîk, et leur dangereux voisinage oblige les Semmoqa à quitter Çerse pour Bara. Tous ces événements se situent aux alentours de 1800.

(2) Forbes, qui visita le Sindjār en 1838, (cf. *A visit to the Sindjar Hills in 1838*), ne signale pas d'autres villages que ceux qui existent de nos jours, à part quelques hameaux en ruines qui avaient sans doute été abandonnés pour être reconstruits un peu plus loin. Aucune des tribus rencontrées par le voyageur anglais n'a, depuis, changé de position.

(3) A part quelques Musulmans habitant Balad, une fraction des Musqora, également sunnite, et un clan des Mîhîrkan, celui des Beşkan, composé de Chiites, le Djebel n'est peuplé que de Yezidis, au nombre de 23.000 environ.

(4) Chacun de ces groupes comprend un certain nombre de tribus absolument indépendantes. Nous en donnons la liste plus loin (cf. ci-dessous, *Annexe IV*).

qui résident à l'Est, sont séparés, non par une différence de rang social, mais par la diversité de leur genre de vie et de leurs coutumes. Les premiers sont semi-nomades, les seconds sédentaires; les uns acceptent le prix du sang, tandis que les autres le refusent (1). Cette opposition se traduit encore par des particularités vestimentaires (2). Enfin, la démarcation entre les deux catégories est si nette que jamais un *Xwerkî* n'épousera une *Cenewî*, ou inversement.

Les raisons de cette division, que les Yezidis ne cherchent pas à expliquer, nous échappent entièrement. Il ne semble pas qu'il faille les rechercher dans une différence d'origines, puisque des tribus comme les Heskan ou les Çêlkan, *xwerki* dans leur majorité comportent des fractions rattachées à des communautés *cenewî* et, elles-mêmes, considérées comme telles (3). Seule pourrait être retenue l'hypothèse de dissensions qui auraient, à un moment donné, provoqué, au Sindjār, l'apparition de deux confédérations ennemies. Cependant, si une telle rivalité a réellement existé, on en a perdu tout souvenir. La distinction entre Xwerka et Cenewîya ne correspond plus à aucune réalité politique et, de nos jours, les chefs yezidis s'allient entre eux ou se combattent sans la prendre en considération.

Ainsi, répartie en plusieurs groupes, eux-mêmes dépourvus d'homogénéité, la population du Sindjār manque essentiellement de cohésion. Cette absence d'unité explique en partie la complexité des luttes qui opposent les unes aux autres les tribus de la Montagne.

(1) Cf. ci-dessous, *Organisation tribale*.

(2) Cf. ci-dessous, *Vie matérielle*.

(3) Toutefois les tribus provenant du Kurdistan sont plus nombreuses chez les Cenewîya que chez les Xwerka.

TYPES DU SINDJĀR



Femme *cenewî.*



Femmes *cenewî* (à gauche) et *xwerkî* (à droite).

qui résident à l'Est, sont séparés, non par une différence de rang social, mais par la diversité de leur genre de vie et de leurs coutumes. Les premiers sont semi-nomades, les seconds sédentaires; les uns acceptent le prix du sang, tandis que les autres le refusent (1). Cette opposition se traduit encore par des particularités vestimentaires (2). Enfin, la démarcation entre les deux catégories est si nette que jamais un *Xwerkî* n'épousera une *Cenewî*, ou inversement.

Les raisons de cette division, que les Yezidis ne cherchent pas à expliquer, nous échappent entièrement. Il ne semble pas qu'il faille les rechercher dans une différence d'origines, puisque des tribus comme les Heskan ou les Çèlkan, *xwerki* dans leur majorité comportent des fractions rattachées à des communautés *cenewî* et, elles-mêmes, considérées comme telles (3). Seule pourrait être retenue l'hypothèse de dissensions qui auraient, à un moment donné, provoqué, au Sindjär, l'apparition de deux confédérations ennemies. Cependant, si une telle rivalité a réellement existé, on en a perdu tout souvenir. La distinction entre Xwerka et Cenewîya ne correspond plus à aucune réalité politique et, de nos jours, les chefs yezidis s'allient entre eux ou se combattent sans la prendre en considération.

Ainsi, répartie en plusieurs groupes, eux-mêmes dépourvus d'homogénéité, la population du Sindjär manque essentiellement de cohésion. Cette absence d'unité explique en partie la complexité des luttes qui opposent les unes aux autres les tribus de la Montagne.

(1) Cf. ci-dessous, *Organisation tribale*.
(2) Cf. ci-dessous, *Vie matérielle*.
(3) Toutefois les tribus provenant du Kurdistan sont plus nombreuses chez les Cenewîya que chez les Xwerka.

TYPES DU SINDJĀR



Femme *cenewî.*



Femmes *cenewî* (à gauche) et *xwerkî* (à droite).

TYPES DU SINDJĀR



Dawûdê Dêwûd
et l'un de ses fils.



Guerriers Xîran (à gauche)
et Hebbabat (à droite).



groupe de Semmoqa (au premier plan, vêtu de blanc: Ḥemwê Milhim).

TYPES DU SINDJĀR



Dawûdê Dêwûd
et l'un de ses fils.



Guerriers Xîran (à gauche)
et Hebbabat (à droite).



Un groupe de Semmoqa (au premier plan, vêtu de blanc : Ḥemwê Milhim).

CHAPITRE III

VIE MATÉRIELLE

Avant d'aborder l'étude des sociétés du Djebel, il convient d'envisager les facteurs économiques qui conditionnent le genre de vie des Sindjariotes et, dans une certaine mesure, leur organisation sociale et politique. Nous examinerons d'abord les ressources dont l'exploitation permet aux habitants de la Montagne de subsister, puis, le régime alimentaire des Yezidis, leur vêtement et leur mode d'habitation.

LES RESSOURCES

Chacun des deux principaux groupes de tribus que l'on distingue au Sindjār a ses occupations particulières. De longue date fixés au sol, les Cenewîya vivent des produits de leurs jardins et de leurs champs. Ils n'entretiennent que des troupeaux peu nombreux dont ils confient le plus souvent la garde à des bergers. Ceux d'entre eux qui se déplacent sous la tente forment donc l'exception. Les Hebbabat qui habitent Balad Sindjār sont même devenus de véritables

citadins ; ils pratiquent le commerce et exercent certaines professions artisanales (1).

Les Xwerka étaient, jusqu'à une époque relativement récente, entièrement nomades (2). Bien que cultivant la terre, ils parcourent encore la steppe durant plusieurs mois chaque année. On peut se faire une idée de leur genre de vie d'après l'exemple des Semmoqa.

A la fin de l'automne, après un conseil qui décide de la date de ce déplacement, la tribu va s'installer à Cerîba, où se trouvent les pâturages d'hiver. Les bergers surveillent les troupeaux pendant la journée et les ramènent au campement à la tombée de la nuit. Dès les premiers jours du printemps, on abandonne Cerîba pour la prairie. Chaque fraction part de son côté, sous la tente (3), mais tout le monde se retrouve à Bara, au début de l'été, pour la moisson. L'automne est consacré au travail des jardins et à la récolte des figues. D'ailleurs, le village de Bara ne reste jamais entièrement désert : chaque famille y laisse quelques uns des siens pour surveiller maisons et plantations.

L'élevage constitue la principale ressource des Xwerka (4). Leur cheptel, qui est considérable, comprend presque

(1) Ils se sont spécialisés dans la fabrication des pipes de pierre et d'argile rouge. Ce sont eux qui en fournissent toutes les tribus de Djeziré.

(2) D'après ʿElî Wûso, ils n'auraient commencé à construire des villages que depuis un demi-siècle. Cette affirmation est erronée, puisque Giamil, qui écrivait au début du XIXe siècle, connaissait déjà la plupart de leurs installations sédentaires actuelles.

(3) Chacune a son territoire de parcours particulier. Les Meḥmûdî et les Korkorkan vont du côté de Ceffa ; les Wûskî, dans la même direction, mais plus à l'Ouest. Les ʿElî Cermkan et les Ẍîran restent dans les parages de Serê Cerîbê, tandis que les Xelîfa descendent vers Umm ed Dibbān.

(4) Le fait que les chefs de tribus ne perçoivent de redevance que sur les produits de l'élevage (cf. ci-dessous, *Organisation tribale*),

uniquement des moutons (1) ; les bovins sont rares et les chameaux inexistants. Comme bêtes de somme, on utilise l'âne et le mulet, le cheval demeurant l'animal noble, réservé à la parade et à la guerre.

Les riches, qui ne peuvent s'occuper de la totalité de leur bétail en laissant d'ordinaire une partie sous la garde d'un associé (*şrîk*). Le contrat (*şirkê pêz* : association des moutons) est conclu pour une durée variable, sur les bases suivantes : le croît et le laine sont partagés par moitié, ainsi que le beurre ; cependant, à partir du troisième jour qui suit la moisson, le propriétaire doit abandonner entièrement au berger les laitages que produit le troupeau.

Qu'ils soient Cenewîya ou Xwerka, les Yezidis sont jardiniers plutôt qu'agriculteurs. Chaque tribu possède des jardins qu'elle cultive avec amour et dont nul ne parle sans orgueil. Cette prédilection pour le jardinage s'explique facilement : pour récolter des céréales, on est obligé de descendre dans la plaine, les champs ensemencés restent à la merci du premier raid ennemi ; au contraire, un verger se dissimule facilement dans un repli de montagne et se trouve ainsi moins exposé. Les jardins (*bustan*) sont généralement situés un peu à l'écart des villages (2). Chaque famille possède en propre sa parcelle, ainsi qu'une cabane où l'on peut coucher lorsque le travail l'exige ou lorsqu'il faut faire la chasse aux maraudeurs (3). Les vallons du Sindjār produisent

prouve bien que l'agriculture n'est considérée que comme une ressource accessoire. Au contraire, chez les Cenewîya, jusqu'à l'établissement du Mandat, les *aẍa* prélevaient la dîme sur les récoltes.

(1) Seules, des tribus misérables, comme les Çelkan et les Çêlkan, qui vivent dans la Montagne et qui sont en partie troglodytes, s'adonnent à l'élevage des chèvres.

(2) Les jardins des Semmoqa se trouvent à Semmoqa, localité située à 4 ou 5 km. de Bara.

(3) La plus grande partie du Sindjār est soumise au régime

des légumes, du tabac et des fruits (raisins et figues). Le tabac que l'on y récolte, en particulier celui de Çerse, est, à juste titre, très recherché (1), il alimente largement la contrebande avec la Syrie. Quant aux figues, séchées et enfilées en longs chapelets, elles sont expédiées sur Balad.

Le rôle que les cultures maraîchères jouent dans la vie de la Montagne contribue à donner une grande importance à la question de l'eau. L'eau, au moins chez les Xwerka, reste bien communautaire. Tous les ans, le conseil des notables se réunit pour en opérer le partage (*pey kirin avê*). On détermine tout d'abord des lots correspondant aux divers clans, puis les *meḥqûl* (chefs de fraction) en opèrent la division à l'intérieur de leurs groupements respectifs (2), en tenant compte de l'étendue des propriétés de chacun.

L'ALIMENTATION

Abstraction faite des restrictions, peu sévères, d'ailleurs, que leur impose leur religion (3), l'alimentation des Yezidis est identique à celle des autres Kurdes. Ils se nourrissent essentiellement de laitages, les nomades surtout, de produits maraîchers et de blé cassé (*sevar*). Au printemps, la récolte des truffes leur fournit un mets supplémentaire ; bien que la viande soit chez eux d'un usage plus courant que

de la petite propriété. C'est seulement dans la région orientale de la Montagne que l'on trouve des domaines aussi étendus que ceux de Dawûdê Dêwûd (cf. ci-dessous, *Organisation tribale*).

(1) On le vend sous forme de paillettes, à peine plus fines que celles de tombac de narghilé, si bien qu'il se consume assez lentement.

(2) Non sans prélever quelques parts qui serviront à avantager l'*aẍa* et les chefs religieux (cf. ci-dessous *Organisation tribale*). Le *meḥqûl* lui-même a droit à deux parts supplémentaires.

(3) Cf. ci-dessus, p. 76-77.

chez les Arabes, elle reste un aliment de luxe. Les Yezidis consomment aussi des dattes, qu'ils achètent, et une très grande quantité de sucre (1). Bien que leur croyance ne leur interdise nullement de boire de l'alcool, ils s'abstiennent le plus souvent d'en user et se contentent d'eau ou de *laban* étendu d'eau. Au Sindjār, comme au Désert, le thé et le café sont très appréciés.

LE VÊTEMENT

Le vêtement yezidi diffère considérablement de celui des populations environnantes. Les hommes portent, par dessus leur large pantalon de cotonnade (*derpî*), une chemise très longue (*qinc*) (2), au col (*pîsîr*) largement échancré sur la poitrine(3), et une tunique (*zebûn*) (4) ouverte par devant et serrée à la taille par une ceinture de couleur (*desman*). Un *aba* à l'arabe (*heba*) leur tient lieu de manteau. Les Yezidis sont coiffés d'un haut bonnet de feutre (*kim*), le plus souvent marron, quelquefois blanc, entouré d'un turban de teinte indifférente (5). En général, les habitants du Sindjār ont pour chaussures des babouches à la pointe recourbée, mais

(1) Les Yezidis aiment beaucoup le sucre : 'Elî Wûso n'en met jamais moins de douze morceaux dans une tasse de thé.

(2) Cf. *kinc* : linge, dans les autres dialectes kurdes. Chemise se dit d'ordinaire *qîras*.

(3) En forme de trapèze (cf. ci-dessus, p. 76). Chez les Xwerka, l'échancrure descend jusqu'au milieu de la poitrine. Les Cenewîya l'arrêtent beaucoup plus haut. Signalons en outre que les Xwerka se rasent la tête, tandis que les Cenewîya laissent pousser leurs cheveux dont ils tressent quatre longues nattes.

(4) Toutes ces pièces du vêtement sont blanches.

(5) Les gens âgés portent généralement des turbans noirs. Les jeunes préfèrent le rouge ou le blanc.

quelques chefs possèdent déjà des souliers européens.

Le costume féminin présente, au Djebel, moins d'unité que le costume masculin. Les femmes Xwerka, tout de blanc vêtues, ont la tête entourée d'un ample turban blanc (*qofî*), retenant un fichu (*meḥlef*) dont les extrémités leur retombent sur les épaules et s'enroulent autour de leur cou. Elles endossent par dessus leur robe une tunique semblable à celle des hommes. Leurs sœurs Cenewîya portent un léger turban noir et se contentent parfois d'un fichu pris aux tempes dans un bandeau d'étoffe ; en outre, elles revêtent une veste de laine blanche aux manches courtes et se parent d'un foulard rouge ou vert. Elles sont surchargées de colliers, de bracelets et de bagues, alors que les femmes Xwerka n'ont que très peu de bijoux.

Si le goût féminin échappe à toute influence étrangère, chez les hommes, les modes arabes connaissent une faveur sans cesse croissante. Tous les chefs ont remplacé le bonnet de feutre par le *keffiyé* et le *ʿagāl* ; nombre de leurs vassaux les imitent. Certains vont même jusqu'à adopter la robe bédouine. Vestons et gilets occidentaux ne font encore que de timides apparitions. Seul, un petit notable de l'entourage de Dawûdê Dêwûd parade avec une veste de marin anglais.

L'HABITATION

La tente (1).

La tente des Yezidis est semblable à celle qu'utilisent les autres Kurdes. Basse et trapue, fixée au sol par des cordes

(1) Nomenclature de la tente : *kwîn*, tente ; *kon*, étoffe recouvrant la tente ; *istûn*, poteau (*stün* chez les Mîran et *stûn* chez les Heverkan) ; *rewaq*, cloison mobile en étoffe de tente (*rewak* chez

courtes et nombreuses ; elle présente donc des différences frappantes avec la tente arabe. Demeure d'un peuple montagnard qui, quoique nomade, se déplace relativement peu, elle doit offrir une plus grande résistance au vent, sans qu'il lui soit nécessaire d'être abattue ou dressée aussi rapidement.

Le nombre des poteaux varie avec la prospérité du maître du logis ; il est rarement supérieur à cinq : la tente de Xelefê Eḥmed, chef des Semmoqa, n'en compte pas davantage et celle de Ḥesenê ʿElî Aẍa, le plus riche des Semmoqa, n'en comporte que quatre.

La disposition intérieure ne présente aucune particularité : une cloison de roseaux (*çît*), sépare l'appartement des femmes de la pièce de réception, réservée aux hommes, et au centre de laquelle se trouve le foyer du café, creusé dans la terre.

Dans les campements fixes, où l'on revient chaque année, pour plusieurs mois (1), on cherche à s'installer avec davantage de confort. La tente est tendue, à la manière d'une toiture, au-dessus de murettes de pierres sèches qui délimitent les diverses parties de l'habitation et qui protègent les occupants contre le vent et contre le froid (2). Des constructions de ce genre représentent le premier établissement à peu près stable que connaissent des nomades ; les maisons que ceux-ci édifient par la suite sont naturellement conçues suivant un plan analogue.

les Mîran et *rewaqe* chez les Heverkan) ; *çît*, cloison de nattes ; *sing*, piquet ; *werîs*, corde ; *ṣêlît*, corde ; *perde*, rideau.

(1) Comme, par exemple, le campement d'hiver des Semmoqa, à Cerîba.

(2) On retrouve ce dispositif dans les villages de sedentarisation, en Syrie : cf. R. Montagne, *Quelques aspects du peuplement de la Haute Djéziré*, p. 56.

La maison (xanî).

Ce plan est des plus sommaires. La maison yezidie ne comprend que trois pièces : une pièce d'habitation (*mezûl*) dans laquelle, de même que sous la tente, une cloison mobile sépare l'appartement des femmes de la salle de réception, une étable (*koz*) et un cellier (*qadûr*). Le *mezûl*, qui est seul à ouvrir sur la cour, communique par des portes intérieures avec le *koz* et le *qadûr*, ainsi qu'avec une autre cour,

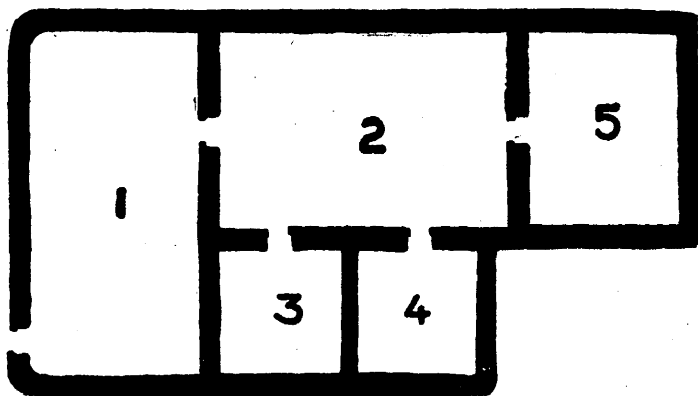


FIGURE I.
Plan d'une maison yezidie du Sindjār.
1. *Hewşa mezin.* 2. *Mezûl.* 3. *Hewşa keçik.* 4. *qadûr.* 5. *Koz.*

plus petite (*hewşa keçik*), contiguë à la première (*hewşa mezin*), mais séparée d'elle par un mur. La terrasse de terre battue repose sur une charpente de branchages dont l'épaisseur, souvent considérable, contribue à rendre les variations de température moins sensibles à l'intérieur de la demeure. Le plafond s'appuie sur deux rangées de colonnes de bois (1) qui rappellent les poteaux de la tente. Placées à

(1) Dans une maison moyenne, comme celle de ʿElî Wûso, le nombre des colonnes est de 16 pour la pièce d'habitation, de 8 pour l'étable et de 4 pour le cellier. Certaines demeures de chefs en comporteraient, paraît-il, plus de cent au total.



Campement des Ẍîran.



Campement des Semmoqa.

La maison (*xanî*).

Ce plan est des plus sommaires. La maison yezidie ne comprend que trois pièces: une pièce d'habitation (*mezûl*) dans laquelle, de même que sous la tente, une cloison mobile sépare l'appartement des femmes de la salle de réception, une étable (*koz*) et un cellier (*qadûr*). Le *mezûl*, qui est seul à ouvrir sur la cour, communique par des portes intérieures avec le *koz* et le *qadûr*, ainsi qu'avec une autre cour,

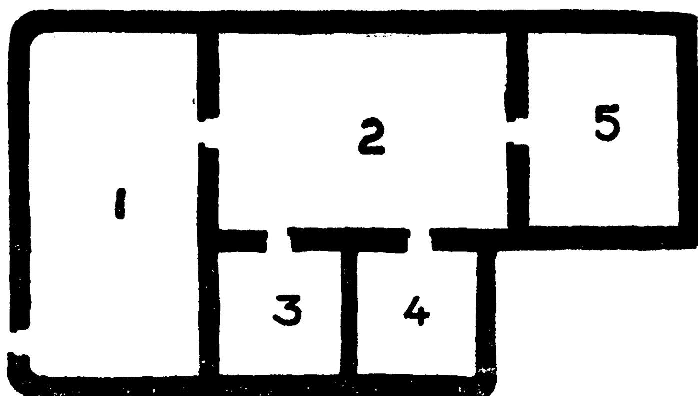


FIGURE I.
Plan d'une maison yezidie du Sindjär.
1. *Hewşa mezin*. 2. *Mezûl*. 3. *Hewşa keçik*. 4. *qadûr*. 5. *Koz*.

plus petite (*hewşa keçik*), contiguë à la première (*hewşa mezin*), mais séparée d'elle par un mur. La terrasse de terre battue repose sur une charpente de branchages dont l'épaisseur, souvent considérable, contribue à rendre les variations de température moins sensibles à l'intérieur de la demeure. Le plafond s'appuie sur deux rangées de colonnes de bois (1) qui rappellent les poteaux de la tente. Placées à

(1) Dans une maison moyenne, comme celle de ʿElî Wûso, le nombre des colonnes est de 16 pour la pièce d'habitation, de 8 pour l'étable et de 4 pour le cellier. Certaines demeures de chefs en comporteraient, paraît-il, plus de cent au total.



Campement des Ẍîran.



Campement des Semmoqa.



Village sindjariote.



Maison sindjariote.



Village sindjariote.



Maison sindjariote.

environ six pieds de distance les unes des autres, elles soutiennent de grosses poutres transversales (*sercîl*), sur lesquelles sont disposées, parallèlement aux grands côtés de la maison, des lattes plus minces (*medd*). Une ouverture carrée, pratiquée à travers la toiture, au dessus du foyer, laisse échapper la fumée.

Le mobilier en usage dans de telles habitations est aussi primitif que le reste de l'installation : on dort à même le sol, roulé dans une couverture ; seuls les riches possèdent des matelas. La vaisselle est représentée par quelques plateaux et par le matériel du café (1).

*
* *

Cette esquisse de la vie matérielle des Yezidis montre que, séparés du reste du monde grâce à la configuration de leur pays, ils parviennent à se suffire des seules ressources de leur district. Ils ne pratiquent qu'accidentellement le négoce ; les échanges commerciaux se font uniquement par l'intermédiaire de Balad Sindjār. Aussi, les habitants du Djebel qui ont quitté leur Montagne sont-ils peu nombreux et les étrangers qui s'y sont risqués, très rares.

(1) Qui est identique à celui qu'utilisent les Bédouins.

CHAPITRE IV

VIE FAMILIALE

La famille (*mal*) constitue la cellule essentielle de la société patriarcale du Sindjār. Le père jouit d'une autorité absolue sur ses enfants; jusqu'à sa mort, l'exploitation du patrimoine se fait en commun. Cette solidarité ne se restreint pas à ceux qu'abrite la même tente ou la même maison, elle s'étend à tous les parents par le sang. Elle embrasse jusqu'aux détails les plus humbles ; du berceau à la tombe, la vie du Yezidi est marquée par une entr'aide de tous les instants (1).

LA NAISSANCE

Toute naissance nouvelle — que ce soit celle d'une fille ou celle d'un garçon — est saluée comme un événement heureux. A peine l'enfant est-il venu au monde que parents et amis viennent féliciter le père et remettre à la mère

(1) La plupart des paragraphes de ce chapitre auraient pu trouver leur place dans la partie de notre étude consacrée à la

quelques cadeaux (vêtements ou argent). Une collation de figues ou de dattes est offerte aux visiteurs.

Si le nouveau né est du sexe masculin, il reçoit le nom du premier personnage de marque que son père rencontre : l'un des fils de Dawûdê Dêwûd s'appelle Hadî, en l'honneur du chef Šammar Hādı l ʿĀṣı. Le parrain peut encore indiquer lui-même le nom de son filleul. Ce fut le voyageur Layard qui choisit celui du jeune ʿElî beg (1).

Une fois le nourrisson sevré, le *şêx* et le *pîr* lui apportent une robe dont ils le revêtent de leurs propres mains. Ils lui versent ensuite un peu d'eau sur le front et lui coupent une mèche de cheveux au sommet de la tête (2) : désormais, l'enfant appartient au troupeau dont ces dignitaires ont la garde spirituelle. Ce rite de passage ne donne lieu à aucune fête particulière. Par contre, la circoncision des garçons s'accompagne d'un festin qui réunit toute la famille.

LE MARIAGE (ZEWICÎ)

Les Yezidis se marient en général très jeunes, les

religion des Yezidis. Cependant, comme certains détails des rites qui accompagnent la naissance, le mariage et les funérailles varient d'une région à l'autre, ainsi, d'ailleurs, que les dispositions du droit coutumier, nous avons préféré réunir ici ces notes prises en interrogeant les Yezidis du Djebel Sindjār.

(1) Cf. Layard. *op. cit.*, p. 274. Voici un exemple plus récent de cette coutume : le Capitaine B., des Services Spéciaux de Hassetché, était en train d'inspecter le campement des Yezidis, lorsque la bru de notre informateur ʿElî Wûso accoucha d'un garçon. Celui-ci fut incontinent baptisé Mustaşar (*mustašār*, conseiller, est le titre arabe des officiers des S. S.), son père croyant que tel était le nom du capitaine.

(2) Chez les Zoroastriens, le premier rasage de tête de l'enfant était également marqué par une cérémonie particulière.

garçons à partir de quinze ans et les filles, dès douze ou treize ans. Nos informateurs n'ont pas su nous dire combien de femmes la loi yezidie permet à ses adeptes. D'aucuns prétendent que la polygamie est illégale, mais tolérée par l'usage; d'après d'autres, le nombre des épouses doit être limité à quatre, à cinq suivant certains (1). Au Sindjār, les chefs les plus riches, eux-mêmes, se contentent de deux compagnes. En cas de veuvage, il est licite de se remarier aussi souvent qu'on le désire.

Il n'y a, au Djebel, ni tribus nobles, ni tribus méprisées (2), chacun peut donc épouser qui bon lui semble, bien entendu, dans la caste dont il fait partie (3). De préférence, on choisit sa fiancée au sein de sa propre famille ou de son propre clan (4). Les unions entre membres de fractions et même de groupements différents sont cependant fréquentes, mais elles revêtent un caractère politique très net. Des chefs ou des petits notables qui cherchent à consolider leur position à l'intérieur de la communauté à laquelle ils appartiennent, ou à cimenter une alliance avec un voisin y recourent volontiers. Ainsi, chez les Semmoqa, Xelefê Eḥmed, *aẍa* de la tribu, a accordé la main de sa sœur à Mradê Osmana, chef d'une fraction des Cefrîya, tandis que les fils de ʿElî Wûso ont épousé, l'un, une fille de Xelîl Xidir Xella (rival de Mradê Osmana), l'autre, une parente de Xelefê Qasimko, des Heskan, vieil ennemi de Xelefê Eḥmed. On pourrait citer pour chaque collectivité plusieurs exemples semblables.

(1) Cependant, l'Émir Seʿîd beg aurait six femmes.

(2) Contrairement au code d'honneur en usage chez les Bédouins.

(3) Un Yezidi ne peut épouser qu'une femme appartenant à sa propre caste (cf. ci-dessus, p. 84); il est également interdit d'épouser la veuve de son frère ou celle de son père.

(4) Le cousin a d'ailleurs un droit de préférence sur la cousine, même si l'offre qu'il fait est inférieure à celle de ses rivaux.

La demande en mariage est faite par le père du jeune homme à celui de la jeune fille ; elle donne lieu à de longs marchandages. Il s'agit, en effet, de fixer le montant de la somme (*next* ou *siyag*) que le futur mari devra remettre à ses beaux-parents. Le prix dont on convient varie avec la beauté de la fiancée, le rang de sa famille et la situation de son clan à l'intérieur de la tribu (1). Le *next* doit être entièrement versé avant le jour de la noce, aussi l'époux est-il, le plus souvent, contraint d'emprunter pour s'acquitter de cette dette. D'ordinaire, tout n'est pas payé en espèces : en échange de sa seconde épouse, Şemo, fils de ʿElî Wûso, a déboursé seize Livres or, mais il a, en outre, promis à son beau-père de lui accorder gratuitement la main de sa fille, alors âgée de huit ans. Un autre fils de ʿElî, Ḥacî, a donné pour *next* un mulet, douze moutons, une « part de jument » (2) et quatorze Livres or.

Les frais considérables qu'entraîne l'achat d'une femme découragent bien des prétendants et, souvent, on cherche à s'arranger à meilleur compte, entre parents ou entre amis. On procède alors par échange (*keçikê bi keçik*, fille pour fille). La plupart du temps, des trocs de ce genre s'opèrent sans bourse délier d'un côté ni de l'autre.

Lorqu'aucun accord n'a pu intervenir entre la famille du prétendant et celle de la jeune fille, et que l'amour est le plus fort, l'ultime ressource reste l'enlèvement, mais on n'y a recours qu'à la dernière extrémité. En effet, le rapt est ressenti par la famille qui en est victime, à la fois comme une offense et comme un tort matériel. Si le chef chez lequel se réfugient les amants ne parvient pas à imposer sa médiation,

(1) Voici le « tarif » courant ches les Semmoqa : Meḥmûdî, 30 *kîs* (*kîs* : 1 L.T. or) ; Xelîfa, 20-30 *k.* ; Wûskî, 20-25 *k.* ; Korkorkan, 15-20 *k.* ; ʿElî Cermkan, 15-20 *k.* ; X̆îran, 15 *k.*

(2) C'est à dire qu'il s'est engagé à partager avec son beau-père les produits de la jument.

la bataille est inévitable (1) : telle fut la cause d'une longue guerre entre Dûxîyan et Xîran.

Dès que les parents se sont mis d'accord au sujet du *next*, la future belle-mère fait présent à sa bru d'une centaine de *medjīdiyyé* qui l'aideront à constituer son trousseau ; de son côté, le père du jeune homme se préoccupe des invitations à lancer : il doit envoyer un cadeau à chacun des notables qu'il entend convier. La cérémonie a lieu, d'ordinaire, lors de la récolte des figues, cependant, il est licite de la célébrer à n'importe quel moment de l'année, sauf, toutefois, durant le mois d'Avril (2).

Le jour des noces, de bon matin, le *şêx* et le *pîr*, escortés par les amis du fiancé, vont chercher la jeune fille à la maison de ses parents. Parée de ses plus beaux atours, enturbannée de foulards multicolores, elle monte à cheval. Le *şêx* et le *pîr* tiennent les rennes de sa monture (3). Quelques jeunes gens les prennent par la main de façon à former la chaîne à droite et à gauche. Le reste des assistants ferme le cortège en chantant et tirant des coups de feu. L'épousée est d'abord conduite chez le *şêx* et chez le *pîr*, aux femmes desquels elle remet des présents. Elle gagne ensuite le domicile

(1) Cf. l'histoire du mariage d'Ismaʿîl beg (*op. cit.*, p. 2-3).

(2) D'après Ismaʿîl beg (*op. cit.*, p. 81), cette interdiction viendrait du fait que les prophètes se marient au mois d'Avril. Les Yezidis du Sindjār ne se l'expliquent guère : la nature, disent-ils, est à cette époque en plein renouveau, il convient de ne pas en ternir la pureté.

(3) Si le mariage n'est pas régulier, ils doivent refuser leur assentiment. Aucun de nos informateurs n'a su nous dire en quoi consistait la bénédiction nuptiale. D'ailleurs, comme nous n'avons jamais assisté à un mariage au Sindjār, tous les détails que nous donnons ici demanderaient à être contrôlés. Il est presque impossible d'obtenir d'un Yezidi un récit cohérent, pour simple qu'en soit le sujet.

conjugal, mais son mari n'est pas admis à la voir avant la nuit. Cependant, le beau-père et son gendre vont rendre visite au *şêx* et au *pîr* qui prennent acte du consentement respectif des parties, bénissent l'union (1) et offrent, le premier, un mouton, le second, une chèvre.

Ces diverses cérémonies achevées, les réjouissances commencent. Les hommes se réunissent chez le *meḥqûl* ou chez un notable dont la demeure est assez vaste pour contenir tout le monde. La bonne chère, le café, la musique et les danses les y retiennent jusqu'au soir. Les fêtes durent plusieurs jours, une semaine parfois (2).

Quelques jours après la fin des noces, le *şêx* et le *pîr* viennent prendre des nouvelles des époux et, par la même occasion, empocher leurs honoraires. L'usage veut également que la jeune mariée fasse une visite officielle à sa belle-mère et lui offre une robe.

RÉPUDIATION ET ADULTÈRE

De même que la loi musulmane, la loi yezidie autorise la répudiation. Pour être valable, celle-ci doit avoir lieu devant trois témoins : le mari, après avoir prononcé la formule rituelle (3), place trois petites pierres dans la main de sa femme ; il est dès lors séparé d'elle à tout jamais et ne peut plus la reprendre. L'épouse n'est d'ailleurs pas entièrement

(1) Un usage analogue existe chez les Chaldéens d'Ourmiah ; cf. B. Nikitine, *op. cit.*, p. 157 : «Quand la fiancée monte à cheval, deux hommes se mettent des deux côtés pour que quelqu'un ne mette pas une matière colorante dans son soulier ou sur sa selle, ce qui rendrait son futur impuissant».

(2) Pour aider la famille du mari à supporter les frais de la noce, les invités ont coutume de fournir quelques victuailles.

(3) Que nul n'a su nous répéter.

à la merci de son conjoint. Elle peut, sans avoir été répudiée, se retirer chez ses parents et, au bout de quelque temps, contracter une nouvelle union. Dans ce cas, le premier mari a droit à la moitié du *next* versé par son successeur au beau-père.

Au Sindjār, l'adultère est puni de peines très graves. La femme convaincue d'infidélité est mise à mort et son amant doit payer trois fois le prix du sang. S'il ne s'exécute pas, il risque fort de connaître une fin prématurée.

LES FUNÉRAILLES

Aussitôt, après le décès, le *şex* et le *pîr* se rendent au domicile mortuaire. Ils lavent soigneusement le cadavre et lui introduisent dans la bouche un peu de terre provenant du sanctuaire de Şêx Hadî (1). Ces préparatifs achevés, les femmes habillent le corps du défunt et le cousent dans un linceul blanc (2) qui l'enveloppe entièrement (on laisse seulement une petite ouverture sous les pieds); le *şêx* déchire la toile du suaire au sommet de la tête et noue la bande d'étoffe ainsi obtenue. La toilette funéraire est achevée. On charge alors le mort sur une civière et on le conduit à sa dernière demeure. Les épouses et les filles du trépassé

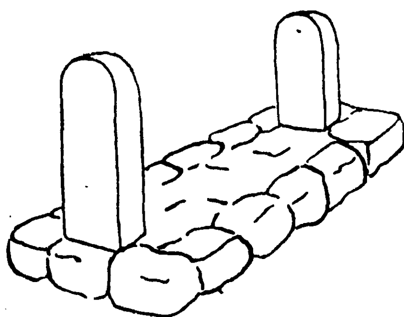


FIGURE II.
Tombeau yezidi du Dj. Sindjār.

(1) Nous donnons ce détail sous toute réserve.

(2) Les *feqîran* sont ensevelis dans un linceul de laine noire.

suivent le cortège en se lamentant et en chantant des chants funèbres qui, souvent ne manquent pas de beauté (1).

La tombe est creusée aux environs du village, à proximité du *ziyaret* local ou, si l'on se trouve au pâturage, en pleins champs. On pratique une fosse de 1 m. à 1 m. 50 de profondeur, au fond de laquelle on étend la dépouille, la tête tournée vers l'Ouest, le visage regardant vers l'Orient. Le cadavre n'est pas directement recouvert de terre : on dispose au dessus de lui une rangée de pierres plates, sur lesquelles on entasse de petits cailloux. On achève ensuite de combler l'excavation avec de la terre imbibée d'eau. A la surface du sol, l'emplacement de la sépulture est délimité par une rangée de pierres verticales, de 20 à 30 cm. de hauteur ; sur les petits côtés, on dresse deux dalles oblongues (2).

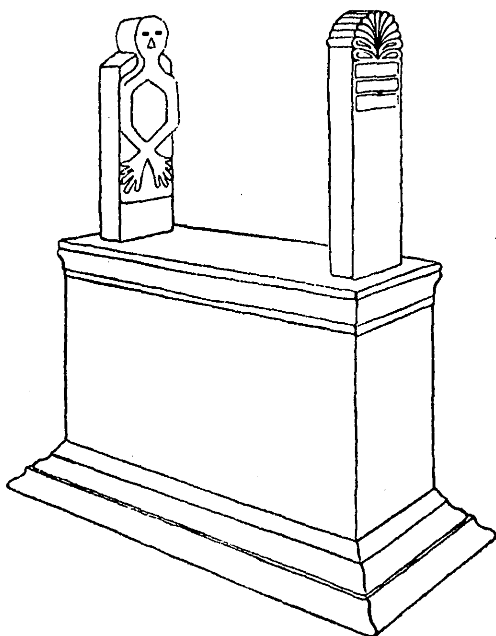


FIGURE III.
Tombeau yezidi du Dj. Simʿān.

Avant de se retirer, on abandonne auprès de la fosse du pain et des figues que les miséreux ou les voyageurs

(1) Cf. celui qui est publié dans *Hawar*, n° 15.

(2) Le mode de sépulture est identique chez les Yezidis de Syrie ; toutefois, depuis la Guerre, les riches se font construire des tombeaux moins frustes : cf. celui que nous reproduisons, fig. II, et qui est unique en son genre, ainsi que, pl. XIII, celui de Derwîş axa.

viendront manger. Une semaine après les funérailles, la famille offre un repas ; au bout de quarante jours, on égorge une victime sur la tombe et on en distribue la chair aux passants (1). Le même rite se répète lors de la fête des trépassés (2).

L'HÉRITAGE

Ignorant l'usage de l'écriture, les Yezidis fixent oralement leurs dispositions testamentaires ; trois témoins se portent garants des dernières volontés de défunt. Les biens meubles et immeubles sont partagés à égalité entre les fils du disparu ou, à défaut, entre ses frères ou ses cousins. Si, la répartition effectuée, il subsiste un reliquat indivisible, celui-ci revient de droit à l'aîné. Les filles ne peuvent avoir part à la succession, tout au contraire, elles font partie de l'héritage : si elles sont encore célibataires à la mort de leur père, leurs frères ou leurs oncles percevront leur *next* au moment de leur mariage.

LA TUTELLE

Les orphelins en bas âge sont élevés par leurs frères. Si ces derniers sont encore trop jeunes pour s'acquitter de ce devoir, la mère choisit, parmi les oncles paternels de ses fils celui qui leur tiendra lieu de tuteur. Elle va s'installer chez lui jusqu'à ce que les enfants soient assez grands pour se passer de ses soins. Elle retourne alors habiter chez ses parents. Avant d'entrer en fonctions, le tuteur convoque

(1) Cet usage est commun à tous les Kurdes.
(2) Cf. ci-dessus, p. 44.

trois témoins et leur fait opérer l'inventaire de la fortune de ses pupilles. Lorsque ceux-ci se marieront (1), il sera tenu de leur remettre intégralement leurs biens (2).

*
* *

Comme les Yezidis ne possèdent ni livre révélé semblable au Coran, ni traditions écrites, les dispositions religieuses ou juridiques que nous venons d'énumérer ne sont établies qu'en vertu de la coutume. Chacun ne s'y conforme qu'autant qu'il le veut bien, car il n'y eut jamais, au Sindjār, de pouvoir central assez fort pour imposer à tous le respect de la loi. En cas de contestations, c'est, à défaut d'un accord librement consenti, la force qui décide.

(1) Il leur arrive d'ailleurs souvent d'épouser les filles de leur oncle. En reconnaissance des services qu'on lui a rendus, le pupille devra aider ses cousins, s'ils sont plus jeunes que lui, à se constituer une dot lorsqu'ils voudront prendre femme. Notons qu'en droit yezidi, la majorité se trouve coïncider avec le mariage.

(2) L'adoption est très rare au Sindjār. On n'a pu nous en citer aucun cas. Elle n'est, en tout cas, possible que si le père adoptif ne possède ni fils ni frères ; il n'aurait pas, en effet, le droit de frustrer ses héritiers d'une partie de leurs espérances.

CHAPITRE V

ORGANISATION TRIBALE

Les Yezidis du Sindjār ne sont jamais parvenus à constituer un état, ni même à se grouper sous les ordres d'un chef unique. Ils vivent en tribus absolument indépendantes les unes des autres.

Pas plus que la tribu bédouine, la tribu yezidie ne forme un tout indissoluble ; elle doit plutôt être considérée comme un assemblage de cellules politiques autonomes, d'origine souvent très disparate, les fractions. Après avoir décrit l'organisation de ces sociétés en les supposant stables, nous examinerons les transformations incessantes qu'elles subissent.

STRUCTURE DE LA TRIBU

Chaque tribu comprend un certain nombre de fractions (*foxid* ou *bav*) (1), elles-mêmes subdivisées en sous-groupes (*bra*). A côté de ces communautés qui revendiquent une

(1) Pas plus de cinq ou six, en général.

origine commune, figurent presque toujours des réfugiés permanents ou temporaires (*gesîr* ou *xerîb*), venus individuellement ou en groupes.

La fraction (bav : père).

Elle groupe tous les descendants d'un même ancêtre qui se trouvent réunis dans un campement ou dans un village unique (1). Chaque fraction a son nom, le plus souvent, c'est celui de l'aïeul commun (Xelîfa, ʿElî Cermkan, chez les Semmoqa ; ʿEtto, chez les Hebbabat), ou un ethnique qui en dérive (Ê di Ḥesen, ʿEvdelîyan, Meḥmûdî, etc.). Il peut aussi se faire que le nom du *bav* corresponde à celui d'une tribu voisine ou éloignée [(Korkorkan, chez les Semmoqa ; Heskan, chez les Mîhîrkan) ; la fraction est, en ce cas, formée de réfugiés qui proviennent de ce groupement et qui peuvent n'avoir entre eux aucun lien de parenté. Il arrive alors fréquemment qu'une nouvelle dénomination, permettant d'accréditer la légende d'une origine commune, tende à remplacer la première (Mala Ûso pour les Feqîran Qopanî ; Mala Zirro, pour les Hadîyan) (2).

L'effectif de la fraction varie suivant le genre de vie de ses membres et les conditions naturelles auxquelles il leur faut faire face. Chez les moutonniers de l'Ouest, comme les Xîran ou les Semmoqa, et, d'une façon générale, chez tous les Xwerka, le *bav* comprend rarement plus d'une centaine

(1) Cependant, les membres d'une même fraction peuvent se séparer pour un temps plus ou moins long, soit par pure convenance, soit à la suite de brouilles et nomadiser avec des groupes différents du leur ; chez les sédentaires, le même *bav*, devenu trop nombreux, occupe parfois plusieurs villages.

(2) A part quelques uns d'entre eux dont les origines sont analogues, les noms de tribus sont plus difficiles à expliquer. Remarquons que beaucoup sont, en même temps, des noms de lieux et servent à désigner simultanément une communauté et l'endroit où elle campe (Semmoqa, Cefrîya, Hellîciyan, Mîhîrkan, etc.).

de tentes ou moins d'une trentaine : les Korkorkan (le clan le plus nombreux des Semmoqa) en comptent quatre-vingts et les Selowîya (le clan le plus faible des X̌iran), une quarantaine. De semblables unités doivent, en effet, demeurer assez restreintes pour pouvoir se déplacer facilement et être sûres de trouver de l'eau en quantité suffisante, assez considérables, en même temps, pour repousser les attaques possibles (1).

Dès que la tribu se fixe au sol, les clans qui la composent gagnent en importance, la question de l'eau ne se posant plus avec autant de gravité et le travail de la terre réclamant une main d'œuvre plus abondante que l'élevage. Une existence moins rude et des ressources plus variées contribuent également à abaisser le taux de la mortalité et à accroître le chiffre de la population (2). C'est ainsi que les Hebbabat comprennent une fraction de deux cents maisons, celle de ᶜEtto, et que les ᶜEstena (Mîhîrkan), dispersés dans cinq villages différents, dépassent trois cents foyers (dont cent cinquante à Mîhîrkan même). On conçoit donc que les tribus Cenewîya, les plus sédentaires du Sindjār, soient aussi les plus puisantes.

Bien plus que la tribu, le *bav* représente, au Djebel, l'unité politique essentielle. Chaque fraction jouit d'une indépendance presque complète et vit de sa vie autonome, presque toujours séparée du reste de la collectivité, à l'écart dans son campement ou dans son village. Les membres du clan se trouvent donc unis par bien plus d'intérêts communs

(1) A. de Boucheman (cf. *Les Sbaʿa*) a déjà fait la même remarque à propos des collectivités bédouines.

(2) Il arrive même que cet accroissement numérique précède la sédentarisation et la provoque. Les Semmoqa nous ont déclaré que seule, une augmentation de leur effectif leur a permis de créer leur installation permanente de Bara et de s'occuper de jardinage en même temps que d'élevage, les membres de chaque famille se partageant la besogne.

que ne le sont entre eux les différents *foxid* d'un même groupement. Cette solidarité est si forte qu'elle survit parfois à la dispersion du *bav* ; elle subsiste encore chez les Cenewîya, pourtant fixés au sol depuis une époque reculée et chez qui l'autorité du chef de village s'est substituée à celle du chef de clan.

Le sous-groupe (*bra : frère*).

Partie intégrante de la fraction et dépourvu de toute autonomie, il ne constitue guère qu'une cellule familiale. Il est toujours composé de proches parents dont la généalogie remonte de façon certaine à un aïeul commun qui donne son nom à leur communauté (1).

Tous les Yezidis d'une même caste étant égaux entre eux, les questions de filiation ont, au Sindjār, bien moins d'importance que chez les Arabes (2). Pourtant ce sont elles qui donnent au *bra* sa raison d'être et qui maintiennent sa cohésion. Si un Yezidi tue quelqu'un en temps de paix (3), tous ses parents par le sang, c'est à dire tous les membres du sous-groupe auquel il appartient, partagent avec lui la responsabilité du crime commis (4). Tous sont exposés à subir la vengeance de la famille du mort. Si les partis en

(1) Cf. ci-dessous, *Annexe IV*, les sous-groupes des Semmoqa.

(2) Très rares sont les Yezidis capables d'énumérer plus de cinq ancêtres (l'intéressé se comptant lui-même pour un ancêtre, à la manière orientale). Un grand chef comme Dawûdê Dêwûd ne remonte pas plus haut.

(3) Les hommes tués à la guerre ne sont pas vengés ; la conclusion de la paix est censée faire oublier leur mort.

(4) Il n'y a pas, au Sindjār, de règlementation aussi précise à ce sujet que chez les Bédouins ; d'après les uns, cette responsabilité commune serait limitée aux descendants du quatrième ancêtre, d'après les autres, à ceux du cinquième. Pratiquement, elle s'étend à tour les membres du *bra*.

présence ressortissent de la même tribu, les proches du coupable sont contraints de s'exiler avec lui. Ils ne reviendront qu'une fois l'affaire réglée, soit par le meurtre de l'un des leurs, soit grâce à un arrangement.

Les négociations s'opèrent par l'entremise d'un médiateur *(xelef)* choisi, d'ordinaire, par la famille du meurtrier. Il se peut aussi qu'un personnage influent prenne sur lui d'imposer son arbitrage. Une fois d'accord, les adversaires se jurent mutuellement paix et amitié, soit auprès d'un *ziyaret,* soit devant un *ṣêx* ou un *pîr*. Le prix du sang est fixé, en principe, à cinq cent cinquante *medjīdiyyé* (1). On peut aussi s'en acquitter en accordant gratuitement la main d'une de ses filles ou d'une de ses parentes à l'un de ses anciens ennemis. Tous les membres du *bra* se cotisent pour fournir la somme convenue ou pour dédommager celui d'entre eux qui a dû marier sa fille sans exiger de *next.*

Le règlement pacifique des affaires de meurtre n'est pas admis par tous les Yezidis. Seuls, les Xwerka acceptent le prix du sang. Les Cenewîya le paient à ceux qui s'en accommodent, mais le refusent pour eux-mêmes, estimant que la mort de l'un d'eux appelle nécessairement vengeance. L'institution d'un arrangement amiable semble, même chez les Xwerka, d'origine récente, et empruntée aux Musulmans. L'usage qui consiste à donner une femme en échange du sang versé pourrait avoir constitué une solution transitoire. Il n'est, d'ailleurs, pas particulier aux Sindjariotes, puisqu'on le retrouve chez certains Bédouins du désert de Syrie.

Telles sont les obligations et les responsabilités

(1) C'est le chiffre que nous ont indiqué la plupart de nos informateurs ; d'après d'autres renseignements, le prix du sang oscillerait entre 500 et 700 *m.* Ces variations sont dues uniquement à des marchandages et non à des différences de rang social entre les tribus.



Préparation du repas du soir (Semmoqa).



Assemblée sous la tente de Şêx Xidir (Ẍîran).

présence ressortissent de la même tribu, les proches du coupable sont contraints de s'exiler avec lui. Ils ne reviendront qu'une fois l'affaire réglée, soit par le meurtre de l'un des leurs, soit grâce à un arrangement.

Les négociations s'opèrent par l'entremise d'un médiateur *(xelef)* choisi, d'ordinaire, par la famille du meurtrier. Il se peut aussi qu'un personnage influent prenne sur lui d'imposer son arbitrage. Une fois d'accord, les adversaires se jurent mutuellement paix et amitié, soit auprès d'un *ziyaret,* soit devant un *şêx* ou un *pîr*. Le prix du sang est fixé, en principe, à cinq cent cinquante *medjīdiyyé* (1). On peut aussi s'en acquitter en accordant gratuitement la main d'une de ses filles ou d'une de ses parentes à l'un de ses anciens ennemis. Tous les membres du *bra* se cotisent pour fournir la somme convenue ou pour dédommager celui d'entre eux qui a dû marier sa fille sans exiger de *next.*

Le règlement pacifique des affaires de meurtre n'est pas admis par tous les Yezidis. Seuls, les Xwerka acceptent le prix du sang. Les Cenewîya le paient à ceux qui s'en accommodent, mais le refusent pour eux-mêmes, estimant que la mort de l'un d'eux appelle nécessairement vengeance. L'institution d'un arrangement amiable semble, même chez les Xwerka, d'origine récente, et empruntée aux Musulmans. L'usage qui consiste à donner une femme en échange du sang versé pourrait avoir constitué une solution transitoire. Il n'est, d'ailleurs, pas particulier aux Sindjariotes, puisqu'on le retrouve chez certains Bédouins du désert de Syrie.

Telles sont les obligations et les responsabilités

(1) C'est le chiffre que nous ont indiqué la plupart de nos informateurs ; d'après d'autres renseignements, le prix du sang oscillerait entre 500 et 700 *m.* Ces variations sont dues uniquement à des marchandages et non à des différences de rang social entre les tribus.



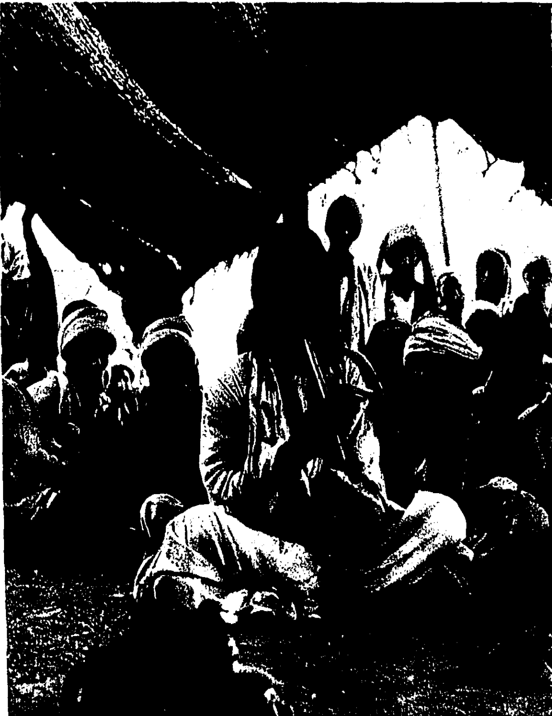
Préparation du repas du soir (Semmoqa).



Assemblée sous la tente de Ṣêx Xidir (Ẍîran).



Assemblée sous la tente de Şêx Xidir (X̆îran)....



...et sous celle de Hemwê Milim (Semmoqa).



Assemblée sous la tente de Şêx Xidir (Ẍîran)....



...et sous celle de Hemwê Milim (Semmoqa).

communes qui, resserrant des liens de parenté déjà très étroits, confèrent au *bra* l'importance qu'il possède.

LES CHEFS

Le chef de tribu (*serê ʿeşîrê*).

Le chef de tribu, qui porte le titre d'*aẍa*, est choisi par l'assemblée (*rûnişti* ou *mecles*) des *meḥqûl* et des notables, parmi les membres de la famille suzeraine qui descend ordinairement du fils aîné de l'ancêtre éponyme. La coutume yezidie n'impose aucun ordre de succession. Le plus souvent, le conseil désigne le plus âgé des enfants de l'*aẍa* défunt. Il peut cependant, s'il le juge préférable, élire un frère cadet de l'héritier présomptif ou même un parent de ce dernier (1). Le chef est nommé à vie, pourtant, s'il se montre indigne de la confiance de ses administrés, il risque d'être déposé par le *rûnişti* ou destitué par l'Émir du Cheikhan (2).

Le *serê ʿeşîrê* possède, en droit, toutes les prérogatives d'un souverain. Il décide de toutes les questions importantes intéressant la communauté (partage de l'eau, déplacements) ; c'est lui qui déclare la guerre, dirige les opérations militaires (3) et conclut la paix. Cependant, ces pouvoirs

(1) Il peut encore se faire que l'assemblée choisisse un personnage appartenant à une autre famille (cf. ci-dessous, *Vie politique*).

(2) De telles interventions de la part de l'Émir sont si rares qu'on n'en saurait citer d'exemple au Sindjār.

(3) Dans certaines tribus, le haut commandement militaire n'appartient pas à l'*aẍa*, mais à un de ses parents renommé pour sa bravoure. Ainsi, Dawûdê Dêwûd, chef des Mîhîrkan, ne dirige en personne que des expéditions très importantes (la révolte de 1935, par exemple). D'ordinaire, c'est son cousin ʿIdêb qui conduit les guerriers au combat.

qui semblent illimités lui sont souvent contestés et se réduisent, d'ordinaire, à bien peu de chose. Chef de fraction lui-même, l'*aẍa* ne gouverne qu'en qualité de délégué des autres *meḥqûl* et, à vrai dire, il n'est le maître absolu qu'à l'intérieur de son propre *bav*.

L'*aẍa* tire de sa charge des revenus considérables. Chaque famille lui doit une charge de bois par an et, s'il en fait la demande, une journée de travail, au moment de la récolte. Lors du partage de l'eau, il ne manque pas d'exiger le plus grand nombre de parts possible et ce n'est qu'après d'interminables marchandages qu'il consent à rabattre ses prétentions ; ils reste néanmoins fortement avantagé (1). Le chef perçoit, en outre, certaines taxes sur les affaires qui se traitent à l'intérieur de sa tribu, notamment sur les ventes de bétail (2). Avant le Mandat, les *aẍa* des tribus sédentaires de l'Est, prélevaient, de plus, une dîme sur les récoltes ; ce droit leur a été retiré depuis.

Malgré ces recettes, l'*aẍa* n'est capable de tenir son rang que s'il possède une fortune suffisante, car il doit faire face à de nombreux frais. Il lui faut avoir table ouverte pour recevoir les hôtes de passage ; ses hommes profitent de chaque occasion pour se réunir chez lui et palabrer sous sa tente en buvant du café et en fumant des cigarettes. Il est aussi obligé d'entretenir par des cadeaux la fidélité des *meḥqûl* ses vassaux. Un renom de générosité vaut quelquefois mieux qu'une politique habile pour consolider la

(1) Xelefê Eḥmed, chef des Semmoqa, se réserve chaque année 10 à 15 parts d'eau.

(2) Ces taxes sont appelées *qemçor*. Chez les Semmoqa, elles s'élèvent à 1 *m*. 1/2 pour trois têtes de mouton ou pour trois *tas* (le *tas* vaut environ 3 kg.) de beurre ; 1 piastre or 1/2 pour deux toisons. Chez les Hebbabat, le *qemçor* est moins élevé : 10 ocques de café pour cent toisons ; 1 *m*. pour quatre têtes de mouton ; 1 *m*. 1/2 pour quatre *tas* de beurre. Tous ces droits sont à la charge de l'acheteur.

position d'un chef à l'intérieur de sa tribu et asseoir son prestige à l'extérieur.

Le chef de fraction (meḥqûl).

La situation du *meḥqûl* est, toutes proportions gardées, la même par rapport au clan que celle de l'*axa* par rapport à l'ensemble du groupement. Comme celles du chef du tribu, les fonctions du chef de fraction sont semi-héréditaires ; un conseil de notables procède à l'élection.

Les droits que la coutume reconnaît au *meḥqûl* sont, en principe, assez limités ; ils ne lui permettent guère que de régler les affaires intérieures du *bav*. En matière de politique extérieure, toute initiative revient à l'*axa*. Cependant, les chefs de clan se soucient peu de ces restrictions et chacun d'eux agit à sa tête, s'alliant avec qui bon lui semble et partant en guerre contre qui il l'entend. Leur seule infériorité réelle est d'ordre financier : ils ne peuvent percevoir aucune taxe et leurs hommes versent directement toutes les redevances au *serê ʿeşîrê* qui, après avoir prélevé sur les fonds ainsi recueillis, la somme dont il juge avoir besoin, répartit le reliquat entre ses différents vassaux, au gré de ses sympathies (1).

Les juges (şiriʿ).

Les chefs du tribu ou de fraction n'ont droit de justice qu'autant qu'on veut bien recourir à eux. D'ordinaire, les plaignants préfèrent s'adresser à un vieillard dont la

(1) Chez les Semmoqa, ces dons sont ainsi partagés : le *meḥqûl* des Wûskî reçoit 50 à 60 *m.*, celui des Xelîfa, 30 *m.*, celui des Korkorkan, 40 à 50 *m.*, celui des X̌îran, presque rien. Celui des ʿElî Cermkan, brouillé avec son chef, n'a rien touché en 1935 ; lorsqu'il était en bons termes avec lui, il se voyait allouer, annuellement, une centaine de *medjīdiyyé*.

sagesse est connue (1) ou à certains spécialistes de l'arbitrage (2). Le verdict rendu n'est obligatoire qu'une fois que les parties ont prêté serment de s'y conformer. Il devient alors susceptible d'exécution forcée. Si la sentence prononcée par un premier médiateur ne les satisfait pas, les plaideurs peuvent se mettre d'accord pour porter leur différend devant le juge d'une tribu voisine (3). C'est celui des adversaires qui a gain de cause qui paie les frais du procès.

VIE DE LA TRIBU

A chaque instant, les nécessités matérielles et le jeu de la politique altèrent l'organisation que nous venons d'esquisser. Essentiellement instable, la tribu subit une évolution continue qui conditionne son apparition, sa croissance et sa mort.

Il est malaisé de saisir sur le vif le processus de la formation d'un groupement, car, loin d'être immédiate, celle-ci résulte d'un phénomène très lent, qui peut s'étendre sur des années.

Toutes les légendes que les Yezidis ont imaginées pour expliquer la formation de leurs sociétés se ramènent à un type unique : un aïeul commun engendre plusieurs fils, desquels descendent les diverses fractions de la tribu. Ainsi, un certain Kombel, fils de Wûskî, fils de Semmoqe vint s'installer au Sindjār. Il épousa deux femmes qui lui donnèrent chacune deux enfants ; de la première, il eut Meḥmûd et

(1) Par exemple, à Ḥsênê Metto, oncle de Xelefê Eḥmed, chez les Semmoqa.

(2) Cette spécialité est héréditaire dans quelques familles. Les arbitres les plus notoires sont: Mradê Brahîm, des Hellîciyan ; Xelefê Loko, des Mendikan et Ḥsênê ʿEbdê, de Cidara.

(3) Les Semmoqa s'adressent alors à Mradê Brahîm.

Xelîfa, de la seconde, Wûskî et Ḥemo. Tous firent souche et leur postérité forme les quatre *bav* consanguins des Semmoqa : de Meḥmûd, l'aîné, sont issus les Meḥmûdî, (*bav* des chefs), de Xelîfa et de Wûskî, les clans des Xelîfa et des Wûskî ; quant à Ḥemo, il est l'ancêtre des ʿElî Cermkan. Par la suite, deux groupes nouveaux, constitués par des réfugiés X̆îran et Korkorkan vinrent se joindre aux précédents ; dès lors, la tribu avait acquis sa structure définitive. De la même manière, les Hebbabat descendent des quatre fils de ʿEtto : ʿEtto, ʿEmer, Hadî, Sînî.

On pourrait multiplier les exemples de ce genre. Cependant, de telles généalogies sont purement fictives et on ne peut leur accorder aucune valeur historique. Elles ne servent qu'à renforcer la solidarité sans laquelle aucune communauté ne saurait subsister.

Il semblerait que l'on doive retrouver à l'origine des sociétés yezidies le mode de formation que l'on a maintes fois noté à propos des collectivités bédouines ou autres : un groupement devenu trop nombreux pour que ses membres puissent continuer à vivre en commun, « éclate » et ses fractions les plus fortes servent de noyaux à autant de tribus nouvelles. Au Sindjār, ce phénomène ne se produit que très rarement (1). On assiste, au contraire, à un regroupement continuel de communautés affaiblies par les persécutions ou disloquées par les luttes intestines (2). Des émigrants,

(1) Une tradition veut que, jadis, les Semmoqa et les Korkorkan, alors très peu nombreux (quelques tentes, au total), aient campé côte à côte à Çerse. Il est difficile de savoir s'ils formaient une tribu unique qui se serait scindée par la suite ou si, au contraire, il ne s'agissait là que d'une symbiose comparable à celle dont les Semmoqa et les Heskan offrirent un exemple par la suite (cf. ci-dessous, p. 170).

(2) On ne dispose presque d'aucun critère pour discerner l'origine d'une fraction. Les marques et les cris de guerre qui fournissent des éléments si précieux pour l'étude des sociétés bédouines

chassés du Kurdistan par des circonstances politiques défavorables cherchent à reconstituer dans la Montagne les communautés qui les réunissaient dans leur pays d'origine, mais, trop peu nombreux, les représentants de plusieurs tribus doivent se fondre en un seul groupement. Chaque fraction des Mûsqora correspond à une tribu du Bohtan. De même, les Feqîran, installés au Djebel depuis un peu plus d'un siècle, se sont rassemblés en une puissante confédération dont les *bav* sont les restes d'autant de sociétés jadis florissantes au Kurdistan.

Parfois, ces débris qui tentent de s'unir pour affronter de nouveau l'existence sont tous ou en partie originaires du Sindjār : les Dûxîyan comprennent des Golkan, des Heskan et des Dawûdî (fraction des Behremîyan du Kurdistan).

Normalement, l'accroissement d'une tribu devrait résulter d'un excédent de naissances. C'est ce qui se serait produit chez les Xîran et les Semmoqa, il y a un demi-siècle. Cependant, la plupart des communautés sindjariotes dont les membres augmentent en nombre ne sont redevables de ce surcroît d'effectif qu'à des apports répétés d'immigrants. Certains chefs se font une politique d'attirer les étrangers

sont individuels chez les Yezidis et n'apportent, par conséquent, aucune précision. Cependant, on peut tirer certains indices des noms des familles de *şêx* dont dépendent les différents clans d'une tribu. On sait, en effet que chacune de ces familles « possède » héréditairement un groupe de *murîd*. Par conséquent, une communauté ne sera vraiment homogène que si tous les *bav* qui la composent ressortissent d'une seule catégorie de *şêx* : ainsi, toutes les fractions des Xîran dépendent de *şêx* de Şêx Ferxedîn, sauf celle des Şavî û Bavî qui ne comprend que des disciples de Şêx Mend. On doit donc supposer que ce dernier clan a une origine autre que le reste du groupement. D'après la liste que nous avons dressée, les tribus sindjariotes dont tous les *bav* obéissent à une seule famille de *şêx* sont l'exception (cf. ci-dessous, *Annexe V*).

chez eux. Telle est, par exemple, l'attitude de Misîxê Bello (Semmoqa), qui compte parmi ses hommes cinq à six familles de Dûxîyan et autant de Heskan. Pour peupler leurs immenses domaines les *aẍa* des Mîhîrkan (1), ont accueilli successivement une partie des Heskan, chassés de Balad, puis les ʿEwerî et les Reşkan, venus du Kurdistan, et jusqu'à des Chiites, les Beşkan. Ils ont installé tous ces réfugiés sur leurs propriétés, les encourageant à construire des villages (2) et à cultiver (3). Dawûdê Dêwûd ne perçoit de ces colons qu'un tribut minime (encore leur en ferait-il, dit-on, volontiers remise), dont le faible taux est compensé pour lui par bien des avantages : il sait qu'il peut compter sur la fidélité de ces immigrés qui lui doivent tout et qui font de sa tribu la plus forte de la Montagne.

A côté des groupements qui s'accroissent grâce à leur vitalité (Semmoqa, Ẍîran) ou grâce à la puissance d'attraction qu'ils exercent sur les isolés et sur les vaincus (Mîhîrkan), il convient d'examiner ceux qui, après avoir connu la prospérité, s'affaiblissent peu à peu et tendent à disparaître.

L'histoire mouvementée des Heskan montre à peu près toutes les causes qui peuvent mener une communauté à la ruine : d'abord décimés par une épidémie, puis dépossédés de leur territoire par des voisins plus puissants, ils virent enfin les rivalités intérieures consommer leur ruine.

A une époque déjà ancienne (4), les Heskan, riches et

(1) Ils possèdent en propre toute la région qui s'étend à l'Est de la ligne Nexsê-Gennê.

(2) Zerwan, Barana, Sorke, Baxilêf.

(3) Les chefs bédouins de Djeziré syrienne emploient, de nos jours, la même méthode pour mettre en valeur les terres qui leur sont concédées. Il attirent dans leurs villages de sédentarisation tous les isolés qu'ils peuvent trouver : réfugiés kurdes ou même yezidis.

(4) Sans doute, à la fin du XVIIIe siècle.

nombreux constituaient l'une des principales forces politiques du Sindjār. Ils occupaient entièrement Balad et ses environs, réputés pour leur fertilité. Une année, il advint que toutes les récoltes du Djebel furent détruites par la sécheresse. La population se trouva décimée par la faim et par la soif. Seuls,les Heskan parvenaient à subsister, grâce aux provisions accumulées dans les greniers de leur chef Xelef Xan ʿElî. Les *aẍa* voisins vinrent mendier des secours à ce dernier, mais il refusa de les aider ; son égoïsme le perdit. Une nuit, Dieu envoya ses anges (1) châtier les Heskan qui furent en partie exterminés. Le groupement, affaibli par les pertes qu'il avait subies, se trouvait à la merci de ses ennemis. Les Mendikan, qui habitaient alors les villages situés au Sud-Ouest de Balad ne tardèrent pas à s'allier avec les Hebbabat et les Ẍîran et à ouvrir les hostilités. La défaite de Xelef Xan fut complète. Il rassembla ses hommes et prit avec eux le chemin de l'exil. Une partie de la tribu s'arrêta chez les Mîhîrkan; le reste poussa jusqu'à Çerse et demanda asile aux Semmoqa qui campaient alors dans ces parages. Au bout de quelques années un conflit éclata entre les réfugiés et leurs hôtes. Vaincus une fois de plus, les Heskan durent quitter la Montagne et aller fonder de nouveaux villages dans la plaine du Nord (2). Actuellement, ils se trouvent à un nouveau tournant de leur histoire. Quoique peu nombreux (ils comprennent environ deux cent cinquante familles), ils sont divisés par des querelles incessantes. Nous verrons comment, à la suite des rivalités des chefs, la tribu s'est scindée en deux communautés hostiles (3).

D'autres groupements fourniraient des exemples analogues : l'odyssée des Mendikan (4) fait songer à celle des

(1) Des anges spécialisés dans ces sortes d'expéditions, les *qil*. La légende se rapporte sans doute à une épidémie.

(2) Sinanîk, Genni et, par la suite, Gohbel.

(3) Cf. ci-dessous, *Vie politique*.

(4) Cf. ci-dessus, p. 137, note 1.

Heskan. Les Korkorkan, avec leur effectif réduit à presque rien et leurs fractions dispersées dans tous les cantons du Djebel, sont le type même d'une collectivité qui, se laissant absorber par des voisins plus vivaces, est en voie de disparaître.

Ainsi, divisions, épidémies et guerres sont les fléaux qui s'abattent sur les tribus et qui les conduisent à leur fin, après une destinée plus ou moins brillante. Les compétitions sanglantes qui divisent les Yezidis, les persécutions dont ils sont l'objet empêchent la population de la Montagne de s'accroître normalement ; la grande majorité des tribus doivent leur existence à des paquets d'immigrants qui cherchent à se regrouper entre eux ou qui viennent grossir des communautés déjà constituées. Nous nous trouvons, semble-t-il, en face d'un peuple qui se meurt et qui ne subsiste que grâce aux apports qu'il reçoit de l'étranger. On peut craindre que les Yezidis du Sindjār ne soient voués à une prompte disparition, le jour où de tels renforts cesseront de leur parvenir.

CHAPITRE VI

VIE POLITIQUE

L'étude de la structure des tribus yezidies et des transformations qu'elles subissent nous a déjà fait entrevoir l'importance des luttes politiques qui se déroulent au Sindjār. Nous chercherons dans ce chapitre à préciser le caractère de ces compétitions, ce qui nous conduira à examiner successivement les querelles de partis à l'intérieur de chaque groupement, les relations de tribu à tribu et, enfin, la part que prennent les étrangers, Kurdes, Arabes ou Tchatchanes, aux affaires de la Montagne.

POLITIQUE INTÉRIEURE DES TRIBUS

Il n'y a pas, dans tout le Djebel, de communauté qui ne soit déchirée par des rivalités très violentes, allant souvent jusqu'à faire couler le sang. D'une façon générale, les membres de chaque groupement se répartissent en deux coalitions (1) de force à peu près égale et qui ont à leur tête,

(1) Et quelquefois trois, comme chez les Semmoqa.

l'une, l'*axa* légitime, l'autre, son compétiteur. Chacun des deux adversaires compte des partisans attitrés qui restent inébranlablement fidèles à sa cause ; certains éléments dont les sympathies changent d'adresse suivant les profits escomptés, constituent l'appoint dont dépendent et la majorité et la victoire. Des petits notables, trop faibles pour jouer eux-mêmes un rôle de premier plan, parviennent, en utilisant ces dissensions, à acquérir une influence considérable. Souvent, ce sont eux qui mènent le jeu. Chez les Semmoqa, un personnage comme Ḥesenê ʿElî Axa fait figure de grand électeur grâce à son astuce et à ses libéralités habilement calculées. C'est lui qui noue et qui dénoue les alliances : le candidat sur lequel il mise est à peu près sûr du succès. On conçoit tout ce qu'une pareille attitude peut rapporter à cet intrigant ; on comprend aussi qu'il ne tienne pas à compromettre sa situation en se mettant personnellement sur les rangs pour briguer le pouvoir.

Aux haines héréditaires et aux querelles de personnes, se mêlent intimement les compétitions sociales et économiques. Souvent, l'attitude conservatrice ou révolutionnaire que prend tel ou tel clan lui est imposée par la situation matérielle de ses membres. Chez les Semmoqa, les Meḥmûdî, d'une aisance à peine supérieure à la moyenne, mais qui forment le *bav* suzerain de la tribu, représentent ce que l'on pourrait appeler le « parti légitimiste ». Ils sont soutenus par la fraction la plus pauvre de toute la communauté, celle des Korkorkan et, d'autre part, par la plus riche, celle des Wûskî. Les Korkorkan sont réduits, par suite de leur indigence, à l'état de clients des Meḥmûdî ; quant aux Wûskî, ils auraient tout à perdre au cours d'un bouleversement quelconque. Au cœur de l'opposition, nous trouvons les ʿElî Cermkan, rivaux des Meḥmûdî par leurs visées politiques et des Wûskî par leurs ambitions économiques (1).

(1) Les ʿElî Cermkan viennent, par leur fortune, immédiate-

Les Xîran, presque aussi misérables que les Korkorkan, sont à la solde des ʿElî Cermkan. Le dernier *bav* du groupement, celui des Xelîfa, qui se trouve uni par autant d'intérêts à chacun des deux partis, passe d'un camp à l'autre, suivant les circonstances (1).

Il convient de préciser que des ligues comparables à celles dont nous venons de dresser le tableau pour les Semmoqa ne sont guère stables ; leur composition varie à chaque instant; elles se dissolvent parfois très rapidement, pour se reconstituer sous une autre forme.

Loin de rester circonscrites à l'intérieur des collectivités dans lesquelles elles prennent naissance, les luttes de factions rayonnent d'un groupement à l'autre et conditionnent la formation de réseaux d'alliances souvent fort complexes. Chaque chef cherche à s'assurer des sympathies chez ses voisins, soit par ses largesses, soit au moyen d'unions matrimoniales (2). Pour affaiblir l'*axa* d'une tribu rivale, on s'appuie sur les notables qui lui font opposition; dans une communauté dont le secours est nécessaire en cas de conflit on vient en aide au chef légitime : c'est ainsi que Xelefê Eḥmed (Semmoqa) conserve d'excellents rapports avec son beau-frère Mradê Osmana, des Cefrîya, pourtant renversé par Xelîl Xidir Xella, et qu'il est en bons termes avec Ḥesenê Ḥeşûr, des Dûxîyan. A eux trois, ils forment une sorte de Sainte Alliance destinée à endiguer les forces révolutionnaires que représentent, à l'intérieur de leurs groupements respectifs, Misîxê Bello, Xelîl Xidir et Slêmanê ʿIddo. Par contre, ils ne craignent pas de favoriser leur

ment après les Wûskî ; ils se trouvent souvent en conflit avec eux pour des questions d'eau ou de pâturages.

(1) En 1935-36, les Xelîfa avaient pris parti pour les ʿElî Cermkan.

(2) Cf. ci-dessus, p. 150.

ancien ennemi Kimmo ʿEmoka (Heskan), détrôné par Şêx Xelîl. De son côté, ce dernier a repris la politique traditionnelle des chefs Heskan et encourage les factieux à l'intérieur des tribus Semmoqa, Cefrîya et Dûxîyan, qui lui sont hostiles.

Ainsi, nous assistons à un véritable dédoublement de chaque communauté yezidie. En cas de conflit armé, chaque parti fera appel à ses alliés de l'extérieur ; les vaincus, obligés de s'exiler s'ils ne se résignent à un accord, iront préparer leur revanche chez ceux de leurs voisins qui les soutiennent et qui, le moment venu, se joindront à eux pour livrer bataille. Ces perpétuels échanges de mécontents de village à village donnent lieu à des spectacles singuliers : il n'est pas rare de voir les clans de deux tribus provisoirement disloquées par les querelles intestines, se regrouper suivant leurs sympathies réelles et donner naissance à des ligues qui se combattent durant quelques mois. Un accord intervient-il ? Chacun rentre chez soi et reprend la vie d'autrefois.

De tels incidents sont fréquents chez les X̆îran et chez les Semmoqa. Il y a une cinquantaine d'années, Solax̆, chef des Şavî û Bavî, devenu presque aussi puissant que son suzerain Nasir, *ax̆a* des X̆îran, prétendit obliger ce dernier à lui abandonner la moitié des redevances payées par la communauté. Il ne réussit pas à imposer sa volonté et, la première manche perdue, il se réfugia chez les Semmoqa, dont le chef était son allié. Au même moment, les ʿElî Cermkan, brouillés avec leurs contribules Semmoqa, passèrent aux X̆îran. La bataille était inévitable. Après une campagne qui dura un mois, X̆îran et ʿElî Cermkan furent défaits. Nasir dut transiger avec Solax̆ ; quant aux ʿElî Cermkan, ils retournèrent chez eux, après avoir accepté une paix désavantageuse.

On ne saurait mieux illustrer ces querelles de factions qu'en résumant l'histoire des Semmoqa, chez lesquels elles sont particulièrement violentes.

La discorde naquit dans la tribu avec la rivalité de deux clans des Meḥmûdî, Mala Le^clo (sous-groupe de l'*aẍa* légitime) et Mala Brahîm, qui se disputaient le commandement. Durant des années, leurs chefs se combattirent avec des succès divers et se relayèrent au pouvoir à de très brefs intervalles (1). Assez longtemps, ces compétitions ne mirent aux prises que Metwê Ṣîbo (Mala Le^clo) et Bello Hicco (Mala Brahîm) que soutenaient les ^cElî Cermkan. Par la suite, le chef de ces derniers, Milhimê ^cElî aẍa, se découvrit des ambitions qu'il sut faire triompher à plusieurs reprises. Dès lors, on eut à faire à trois partis, au lieu de deux.

La lutte fut souvent très vive entre les deux prétendants Meḥmûdî ; Bello fut parfois obligé de chercher secours à l'extérieur : il passa treize ans en exil, chez les Heskan, avec ceux de ses partisans qui l'avaient accompagné. Il employa toute cette période à guerroyer contre son rival qui s'appuyait sur le reste de la tribu et sur les Cefrîva. Bello était aidé, dans ses expéditions, par les Heskan et par les Ẍîran, alors hostiles aux Semmoqa. La fortune lui sourit finalement et il rentra vainqueur au campement de Bara.

Cependant, une seconde coalition se forma contre lui ; il s'enfuit de nouveau, toujours suivi par les ^cElî Cermkan, et se réfugia chez les Ẍîran. Un second succès lui permit de renverser Metwê Ṣîbo, mais sa carrière allait bientôt connaître une éclipse. Milhim, las de son rôle de brillant second abandonna brusquement son allié et s'empara du pouvoir. Metto et Bello sentirent alors la nécessité de s'unir pour

(1) Nous n'avons pu dresser le tableau de ces alternances, aucune des indications qui nous étaient fournies ne résistant à un recoupement. Nous en concluons que les chefs ne devaient pas rester très longtemps au pouvoir et que, sans doute, aucun ne fut jamais reconnu par l'ensemble de la tribu.

rétablir le prestige compromis de leur maison. Un incident ridicule mit le feu aux poudres. Un jour, un ʿElî Cermkan abattit le chien d'un Xelîfa ; l'offensé vengea aussitôt cette injure en tuant le meurtrier de l'animal. Milhim, dont la popularité avait bien diminué et qui doutait de l'issue d'un combat, partit avec ses hommes pour Qûwêsa, chez les Mûsqora. Metto avait reconquis son rang.

Les ʿElî Cermkan ne se tinrent pas pour battus. Une nuit, leurs cavaliers, accompagnés de Bédouins Tābit et de ʿĪsā ʿIwēn, des Beggāra, attaquèrent à l'improviste des bergers Meḥmûdî et s'emparèrent de leur bétail. Sevûk, fils de Metto, Şemo Omer (Xelîfa), Bello Ḥicco et quelques autres guerriers se jetèrent sur les traces des assaillants, reprirent la moitié des moutons volés et relancèrent les pillards jusqu'à Xanê Sor, où un engagement eut lieu. Sevûk fut tué par ʿĪsā ʿIwēn (1).

Des escarmouches de ce genre se répétèrent durant quatre ou cinq ans, Bello restant fidèle à Metto. A la mort de Bello, son fils Misîx reprit la vieille politique paternelle ; il se brouilla avec son cousin et rejoignit Milhim pour organiser avec lui une razzia contre les Xelîfa.

Metto, qui voulait en finir, tenta de frapper un grand coup. S'étant allié avec les Dûxîyan et avec les Feqîran de Millik, il surprit les ʿElî Cermkan au pâturage, leur blessa sept hommes et leur enleva quatre cents moutons. Misîx et Milhim préparèrent leur revanche ; en grand secret, ils vinrent camper un peu à l'Ouest de Ceffa. Les Semmoqa, alors à Cerîba, ne s'aperçurent pas de la présence de leurs adversaires ; un de leurs bergers, parti à la recherche de son bétail, se trouva soudain entouré de cavaliers ennemis qui le conduisirent auprès de Misîx. Par un étrange revirement, celui-ci le reçut

(1) Quinze ans plus tard, ʿĪsā fut surpris de nuit dans son camp par un certain nombre de Meḥmûdi qui le tuèrent, pour venger Sevûk.

avec amabilité et le chargea de présenter des propositions de paix à Metto. Les deux partis, lassés de ces guerres continuelles et sans profit, se mirent facilement d'accord. On oublia tout ce qui s'était passé. Les ʿElî Cermkan récupérèrent leurs moutons et rentrèrent eux-mêmes au bercail.

La réconciliation fut de courte durée. Quelques années suffirent à Metto pour indisposer toute la tribu. On le soupçonna d'intriguer avec les Turcs et, seuls, les Xelîfa lui restèrent fidèles. Misîx se rapprocha de ʿEmoka, chef des Heskan et obtint de lui la promesse de renforts. Effectivement, l'*aẍa* le rejoignit avec un nombreux contingent de Heskan, de Dûxîyan et de Hellîcîyan. La bataille fit rage durant toute une journée. Malgré leur infériorité numérique, Meḥmûdî et Xelîfa réussirent à tenir leur adversaire en échec, lui tuant et lui blessant quelques hommes (1). A la nuit, voyant qu'ils ne pourraient résister plus longtemps, ils s'enfuirent par les sentiers de la Montagne, pour rejoindre les Ẍîran. Ils restèrent environ dix ans à Sikênîya, puis Metto fit sa paix avec Misîx, le reconnut pour chef et regagna Bara.

Les Xelîfa demeurèrent intraitables, mais, ne pouvant camper plus longtemps chez leurs hôtes qui, eux aussi, s'étaient réconciliés avec les Semmoqa, ils se rendirent chez les Hebbabat. ʿEmoka, de nouveau brouillé avec Metto, offrit alors sa protection aux Xelîfa qui allèrent s'installer aux côtés des Heskan. Durant cinq ans, ils participèrent avec eux à de multiples coups de main contre les Semmoqa.

(1) Les combats entre Yezidis ne sont pas très meurtriers et font généralement plus de bruit que de victimes. C'est que, sauf dans des cas exceptionnels (vengeance, par exemple) on ne se bat pas pour tuer, mais pour piller.

Enfin, Ḥemo Ṣoro, devenu, grâce aux anglais, « Pacha de la Montagne », profita des bonnes relations qu'il entretenait avec Ṣemo Omer, le chef de la fraction, pour l'amener à se réconcilier avec ses adversaires. Les Xelîfa rentrèrent dans leur tribu, mais pour y attiser la discorde : ils n'avaient pas pardonné à Metto de les avoir abandonnés. Faisant bloc avec les Wûskî, les ʿElî Cermkan et les X̆îran, ils portèrent Misîx au pouvoir.

Pas plus que les Turcs, les Anglais ne sont parvenus à faire régner la paix ; les compétitions, pour être moins tapageuses, restent tout aussi acharnées. Les années qui viennent de s'écouler sont marquées par de violents conflits, opposant Eḥmedê Metto (successeur de Metto), puis son fils Xelefê Eḥmed à Misîxê Bello et à Ḥemwê Milhim, ces deux derniers étant tour à tour amis et ennemis. En Avril 1936, Misîx et Hemo campaient à l'écart, avec de nombreux partisans. Ils accusaient Xelefê Eḥmed de pactiser avec les autorités irakiennes et prétendaient l'avoir déposé pour gouverner la tribu en commun. En Juin de la même année, Ḥemo fut arrêté. Son incarcération a, sans doute, quelque peu simplifié le mécanisme de la politique intérieure des Semmoqa.

L'histoire des Semmoqa, bien qu'embrouillée, semble relativement claire, lorsque l'on songe aux luttes qui se déroulent chez les Xalitî ou chez les Mûsqora. Chez eux, ce ne sont plus trois partis qui s'affrontent, mais autant de factions que la tribu comporte de familles. Les Semmoqa sont Xwerka et nomades, ils peuvent mettre fin aux affaires de meurtre en versant le prix du sang ; les longs mois qu'ils passent sous la tente, loin les uns des autres, leur permettent d'oublier bien des rancunes. Au contraire, les gens de l'Est sont Cenewîya et sédentaires ; il ne leur est permis d'effacer le sang que par le sang ; ils demeurent toute l'année dans leurs villages et se trouvent chaque jour face à face avec leurs ennemis. On conçoit combien leurs haines doivent être plus

violentes, et combien plus nombreuses les occasions qu'ils trouvent de les assouvir. On dit que, les nuits d'été, à Teref et à ʿEldîna, les hommes s'installent sur les terrasses de leurs maisons et échangent, jusqu'au matin, injures et coups de fusil.

POLITIQUE INTERTRIBALE

Au milieu du cahos d'amitiés changeantes et de haines passagères dont est faite l'histoire intérieure du Sindjār, on parvient à distinguer des rivalités plus générales que celles qui opposent les uns aux autres les clans d'une même collectivité. Certaines inimitiés mettent aux prises des tribus entières et même des groupes de tribus.

Bien qu'il n'existe, au Djebel, ni confédérations, ni alliances permanentes, certaines communautés sont amenées, en raison de leur situation géographique ou de l'état respectif de leurs forces, à se coaliser en cas de nécessité. Les sociétés les plus faibles, incapables de résister à de puissants voisins, se voient contraintes d'accepter un vasselage de fait. Des tribus également redoutables, mais éloignées les unes des autres et séparées par un adversaire commun, tendront à s'unir pour l'encercler.

Un premier faisceau politique dont la cohésion a résisté à bien des guerres, est celui qui rassemble, autour des Semmoqa, les Cefrîya et les Hellîcîyan. Les Heskan, habituellement hostiles aux Semmoqa, s'appuient sur les Korkorkan. Les Dûxîyan, pris entre ces deux ligues, se trouvent sollicités des deux côtés et, quoique d'un naturel très pacifique, ils sont obligés de soutenir tantôt l'une, tantôt l'autre. Chez les Cenewîya, les Bekiran et les Mendikan ont dû, depuis longtemps, accepter le protectorat des Mîhîrkan.

Non contents du supplément de forces que leur

fournissent leurs satellites, les groupements importants cherchent à s'assurer, contre leurs rivaux, le soutien de collectivités plus lointaines. Au cours de leurs luttes incessantes contre les Mendikan et les Mîhîrkan, les Hebbabat s'efforcent de faire prendre leurs adversaires à revers par les Xalitî et par les Mûsqora. De leur côté, les Mîhîrkan font appel aux Heskan, pour rétablir l'équilibre.

A l'instar des coalitions qui se forment à l'intérieur de chaque tribu, ces alliances n'ont rien d'immuable. Les *aẍa* sont inconstants dans leurs affections et dans leurs haines; au lieu de se laisser guider par leurs intérêts réels, ils travaillent uniquement en vue des profits immédiats que leur assurent les expéditions de pillage. Souvent, on voit les amis de la veille en venir aux mains, cependant que les pires ennemis font cause commune : peu après avoir été expulsés de Çerse par les Semmoqa, les Heskan entrèrent en conflit avec les Mûsqora; leur premier réflexe fut de demander secours à leurs anciens voisins qui acceptèrent de les soutenir par les armes.

Périodiquement, un événement important, dont les répercussions sont sensibles pour tous, amène un regroupement politique des tribus : l'exode des Heskan, chassés de Balad, ainsi que, plus tard, celui des Mendikan durent, l'un et l'autre, ouvrir une ère nouvelle dans l'histoire du Sindjār. De nos jours, la rivalité qui opposa longtemps Dawûdê Dêwûd à Ḥemo Ṣoro, obligea les *aẍa* à prendre parti ; à leur tour, la question du service militaire et la dernière révolte ont modifié la situation politique au Djebel.

LES CHEFS RELIGIEUX

On est frappé, en étudiant la vie politique des sociétés de la Montagne, par le rôle considérable qu'y jouent les autorités religieuses. Leur intervention est, d'ailleurs, facilitée

par le prestige énorme dont elles jouissent, et nombre de saints personnages ont usé de leur influence pour conquérir le pouvoir temporel (1).

Les deux plus marquants sont, actuellement, Şêx Xelefê Nasir et Şêx Xidrê ᶜEtto (2), dont les destinées présentent un parallélisme remarquable. Ils ne sont, ni l'un, ni l'autre, originaires du Sindjār ; venus du Cheikhan, le père de Şêx Xelef et celui de Şêx Xidir s'installèrent, à peu près à la même époque, le premier, chez les Heskan, le second, chez les X̌îran. Tous deux devinrent vite très populaires grâce à leur piété et à leurs dons surnaturels. Ils se laissèrent tenter par la politique. La position de Şêx ᶜEtto était la plus favorable : dans une tribu aussi divisée que celle des X̌îran, il parvint aisément à faire figure d'arbitre. Şêx Nasir dut user d'une autre méthode, les Heskan étant moins désunis. Il travailla à rassembler autour de lui un groupe de zélateurs fanatiques, qu'il recruta soit à Sinanîk même, soit dans les villages voisins ; lorsqu'il se sentit assez fort, il rompit définitivement avec ᶜEmoka et alla fonder le hameau de Gohbel. La petite colonie ne cessa de s'accroître ; elle compte aujourd'hui plus de cent maisons et le fils de Şêx Nasir, Şêx Xelef, est devenu plus puissant que Kimmo ᶜEmoka. Plus habile aussi, il a su se faire reconnaître *ax̌a* des Heskan par le Gouvernement.

Şêx Xidir, fils de Şêx ᶜEtto triompha plus aisément. Nasir, chef des X̌îran, n'ayant laissé pour successeur qu'un enfant en bas âge, ᶜEvdellah, Şêx Xidir profita du désaccord des notables pour se faire confier la direction des affaires jusqu'à la majorité de l'héritier légitime. Aujourd'hui, ᶜEvdellah a vingt-cinq ans, mais le *şêx* conserve le commandement. Son influence est, d'ailleurs, bienfaisante : n'étant

(1) On constate le même phénomène chez les autres Kurdes : cf. P. Rondot, *Les tribus montagnardes de l'Asie antérieure*, p. 42-47.

(2) Respectivement, *şêx* de Sicadîn et de Ferxedîn.

meḥqûl d'aucune fraction, il se tient au dessus des luttes de partis et gouverne en toute impartialité. La concorde n'a cessé de régner, du moins en apparence, depuis qu'il exerce le pouvoir.

Alors que Şêx Xidir et Şêx Xelef ne nourrissent que des ambitions relativement modestes, d'autres chefs religieux ont essayé d'étendre leur domination à tout le Sindjār et y sont presque parvenus. La plus ancienne tentative de ce genre dont on conserve le souvenir est celle de Koçek Mîrza. Venu, lui aussi, du Cheikhan, il se fixa à Bekiran et commença ses prédications. Tout d'abord, il ne fut bruit que de ses vertus et de ses miracles. Les gens venaient à lui de tous les coins de la Montagne : il annonçait la ruine de l'Islam et le règne prochain de la justice, c'est à dire la domination des Yezidis sur le monde entier. Pourtant, les merveilles que promettait le faux prophète se faisant trop attendre, ses zélateurs se dispersèrent peu à peu et personne ne s'émut outre mesure lorsque les autorités turques se saisirent de lui.

Le *feqîr* Ḥemo Şoro eut plus de succès que Koçek Mîrza. Il était natif, non pas du Sindjār ou du Cheikhan, mais du Kurdistan (1). Lorsque, tout enfant, il arriva au Djebel, les Feqîran achevaient de s'y constituer en tribu. Şoro, le père de Ḥemo gagna sur eux un tel ascendant qu'ils le reconnurent pour chef. Le jeune Ḥemo aida à cette fortune naissante en se distinguant dans divers combats contre les Turcs. Peu à peu, les Feqîran, riches et craints de tous, devinrent un groupement puissant, capable de rivaliser avec les communautés les plus prospères. La Guerre les porta à l'apogée. Sur la proposition d'Isma^cîl beg, Ḥemo Şoro fut

(1) Il était originaire des Şerqîyan (cf. ci-dessous, *Les Yezidis de Syrie*).

nommé «Représentant du Gouvernement» au Sindjār (1), mais son orgueil et son esprit autoritaire lui firent vite perdre sa popularité (2). Il mourut, il y a quelques années, presque centenaire. Son fils, Xodêda, n'hérita pas son prestige. Il ne conserva un semblant d'importance que grâce à la protection des autorités irakiennes, auxquelles il était entièrement dévoué. Mal récompensé de son loyalisme, il fut arrêté en Mai 1936.

En 1936 un émule de Koçek Mîrza tentait une faible propagande dans la Montagne sans, d'ailleurs, paraître appelé à réussir. Cependant, surexcités comme ils le sont en ce moment, et décidés à payer leur indépendance de leur vie, les Yezidis sont prêts à suivre le premier illuminé qui leur prêchera la guerre sainte avec assez de persuasion. Si une nouvelle révolte éclate, elle sera conduite, non pas par un chef de tribu, mais par un *mahdī*, seul capable de s'imposer à tous (3).

LES RELATIONS AVEC L'EXTÉRIEUR

Malgré la brutalité qui les caractérisait à l'époque ottomane, les interventions gouvernementales restèrent, jusqu'à l'établissement du Mandat, sans grande influence sur

(1) Les Yezidis l'appelaient «Pacha de la Montagne». Il touchait une pension de 600 roupies (cf. Isma'îl beg, *op. cit.*, p. 68).

(2) Vers 1925, il enleva la fille de Mradê Serhan (chef des Feqîran de Millik), âgée de 15 ans, et se refusa à accorder une compensation au père. Il prétendait que les biens des *feqîran* étaient propriété commune de tous les membres de la caste. Malgré l'intervention des autorités britanniques, l'événement faillit provoquer un conflit généralisé, Dawûdê Dêwûd prenant fait et cause pour les gens de Millik.

(3) Au printemps 1936, le bruit courrait que de grandes batailles étaient proches et qu'un personnage, venu d'Occident avec des

la vie politique du Sindjār (1). Il y a peu de temps encore, la nature des relations qu'ils entretenaient avec les populations voisines, chrétiennes ou musulmanes, avait, aux yeux des Yezidis, plus d'importance que celle de leurs rapports avec les représentants du pouvoir central.

Les habitants de la Montagne sont toujours demeurés en excellents termes avec les Chrétiens des villes de Mésopotamie (2); pour leurs transactions politiques ou commerciales avec l'extérieur, ils recourent de préférence à ces derniers (3); Semmoqa et X̌îran se trouvent constamment en relations d'affaires avec les négociants chrétiens de Hassétché.

Les Yezidis sont séparés des autres Kurdes par une assez vaste étendue de désert; aussi n'ont-ils que peu de contacts avec eux (4). La tradition conserve cependant le souvenir d'une razzia des Mîhîrkan contre les Mîran qui

troupes innombrables, écraserait les Musulmans près de Nisibin ; il se rendrait ensuite au *ziyaret* de Şerfedîn (au Sindjār), où il se proclamerait *mahdī*, puis il irait rejoindre au Cheikhan Şêx Hadî ressuscité. Alors, Yezidis, Chrétiens et Juifs s'uniraient pour purifier le monde et y faire régner la justice.

(1) Les Turcs ne cherchaient pas à mettre un terme aux luttes de tribus, bien au contraire, ils n'hésitaient pas à intervenir aux côtés de certains notables qui leur étaient favorables ; ils se contentaient de reconnaître un chef qui était censé gouverner la Montagne en leur nom. Deux des *ax̌a* qui reçurent cette investiture sont cités par Isma'îl beg, ce sont Ḥsênê Dobelîn (de Teref), qui vivait vers 800, et Sevûk ax̌a, mort autour de 1870.

(2) On signale même des conversions de Yezidis au Christianisme (cf. Anastase Marie, *op. cit.*, p. 733).

(3) Il était de tradition, du temps des Turcs de nommer à Balad un caïmacam chrétien. Lorsque les Anglais organisèrent l'administration du Djebel, les Yezidis réclamèrent un secrétaire chrétien.

(4) Seuls quelques *dengbêj* (chanteurs errants) musulmans

campaient alors au Kara Çok ; soixante-dix Yezidis trouvèrent la mort au cours de cette expédition. Peu de temps après, Bedir aẍa, *aẍa* des Mîran, s'allia avec quelques chefs arabes et se mit en campagne, après avoir adressé un ultimatum injurieux à Ḥsênê Dobelîn, alors chef du Djebel. Il fut surpris à Wādī l Khanzīr et battu. L'expérience, également désastreuse pour les deux adversaires leur suffit ; par la suite, ils jugèrent plus sage de s'ignorer (1).

Plus aventureux, les Tchatchanes de Rās el ʿAyn organisaient, autrefois, de véritables colonnes contre les Semmoqa, les Heskan ou les Ẍîran, qui étaient alors obligés d'oublier leurs querelles intérieures et de faire bloc pour repousser l'envahisseur. De rudes batailles étaient livrées, qui mettaient en présence des effectifs souvent considérables, et dont les Tchatchanes ne sortaient pas toujours vainqueurs. La dernière de ces expéditions eut lieu, vers 1910, contre les Ẍîran.

Avec les Bédouins, les Yezidis se trouvent en relations plus suivies, et les rapports qu'ils entretiennent avec eux ne sont pas forcément hostiles. Les Arabes de Djeziré s'approvisionnent en pipes et en tabac à Balad Sindjār, et ce sont eux qui fournissent armes et munitions à leurs belliqueux voisins (2). A l'occasion, des ententes politiques peuvent être conclues : on voit fréquemment des *aẍa* yezidis solliciter l'appui de chefs arabes (3). L'honneur bédouin veut que

parcourent parfois le Djebel, exerçant leurs talents dans les villages qu'ils traversent.

(1) Cf. Ismaʿîl beg, *op. cit.*, p. 111-112.

(2) Les fusils utilisés par les Mîhîrkan, au cours de la révolte de 1935, venaient pour la plupart de chez les Šammar qui, en ayant également vendu aux autres tribus, se trouvèrent, pendant quelque temps, presque complètement démunis d'armes.

(3) Lorsque, vers 1900, les Hebbabat, soutenus par les Ẍîran

ces amitiés se prolongent même dans l'adversité : vers la fin de la Guerre, ʿObeyd el Khadʿān, chef des Khorṣa, aida Ismaʿīl beg à gagner Bagdad pour demander secours aux Anglais (1). Plus récemment, Dahhām el Hādī, *šeykh* des Šammar de la Djeziré syrienne, recueillit Dawûdê Dêwûd après sa défaite (2). Cependant, les sympathies ne sont jamais très vives entre Arabes et Yezidis ; chacun garde ses distances (3) et, à la première occasion, la vieille inimitié religieuse qui sépare les deux populations reparait. Les Turcs parvinrent toujours très facilement à exciter les Bédouins contre les habitants du Djebel (4). D'ailleurs, les Yezidis ne sont pas une proie sans défense, ils résistent courageusement, aux expéditions de pillage entreprises contre eux ; souvent même, ce sont eux qui attaquent et qui effectuent des raids, sans provocation (5).

Lorsque, à la suite d'une guerre entre Arabes et Yezidis,

et par les Semmoqa, attaquèrent les Mendikan et leur brûlèrent cinq villages, ils furent, en outre, appuyés par les Djebbūr. Un peu plus tard, brouillés avec les X̌îran, à la suite d'un enlèvement, ils s'allièrent aux Djḥēš et aux Meṭawṭa. R. Montagne (Cf. *Contes poétiques Bédouins*, p. 49), constate que de telles ententes avec des chefs yezidis rivaux amènent souvent les fractions bédouines à batailler entre elles.

(1) Cf. Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 59.

(2) Il est vrai qu'il tenta de le convertir à l'Islam.

(3) Voir dans le récit d'Ismaʿīl beg (*op. cit.*, p. 60 et 62) avec quelle arrogance les Bédouins traitent les Yezidis.

(4) Ainsi, en 1918 ils encouragèrent les Ṭayy, les Šammar et les Djḥēš à piller le Sindjār (cf. ci-dessus, p. 182). De nouveau, fin 1935, les Irakiens tentèrent de dresser les Šammar contre les Yezidis, en leur promettant les terres de ces derniers.

(5) Récemment les X̌îran se vengèrent d'une razzia dont ils avaient été victimes, en enlevant aux Djebbūr une caravane de blé et en leur tuant un homme. La paix ne fut conclue qu'en 1936. De leur côté, les Heskan effectuent des raids fréquents contre les ʿAbdé, et les Semmoqa, contre les Šammar.

un arrangement intervient, le vaincu paye-t-il, comme il est d'usage au Désert une redevance (*khuwwa*, en arabe, *xûkî* en kurde) au plus fort ? C'est là un point difficile à préciser. En effet, on n'aime pas avouer que l'on subit un semblable vasselage, on se vante plutôt de l'imposer soi-même à ses voisins. Ainsi, les Mîhîrkan auraient longtemps prélevé la *xûkî* sur les Šammar, les Ṭayy et les Djebbūr. Le contraire semblerait plus vraisemblable (1) et il est certain que la plupart des *ax̆a* de la Montagne sont restés, jusqu'à une époque récente, tributaires de quelques chefs bédouins, tout au moins des Šammar (2).

Des contacts aussi fréquents avec les Arabes influent naturellement sur la vie journalière des habitants du Djebel, qui subissent, comme tant d'autres en Orient, le prestige des grands nomades. La politesse yezidie comporte bien des points communs avec le cérémonial en usage au Désert. Le parler du Sindjār est, lui aussi, fortement influencé par l'arabe, auquel il a fait de larges emprunts de vocabulaire. Enfin, depuis la Guerre, les modes bédouines connaissent, au Djebel, une grande vogue, surtout chez les familles aisées que leur situation oblige à entretenir des rapports suivis avec les populations voisines (3).

*
* *

Entourés d'adversaires, les Yezidis sont condamnés à êtres décimés par des massacres périodiques ; malgré

(1) En effet, cet usage n'a pas cours chez les Yezidis. De plus, les Bédouins, qui ne payent presque jamais le prix du sang aux gens de la Montagne, ne consentiraient sans doute pas à devenir leurs tributaires.

(2) En tout cas, les Heskan, les X̆îran et les Semmoqa payaient la *xûkî* à Fāres el Djerba. Chaque année les Semmoqa remettaient à ce chef 40 *tas* de beurre et 50 moutons.

(3) Cf. ci-dessus, p. 144.

ce danger commun qui les menace, ils ne parviennent que rarement à s'unir pour faire face à leurs ennemis du dehors et font passer des désaccords mesquins avant le salut de la communauté. Ce sont donc surtout ces luttes fratricides de tribu à tribu, de clan à clan, qui ensanglantent chaque jour la Montagne et qui usent en pure perte l'énergie de ses habitants, qu'il convient de déplorer.

Le dénouement de la crise actuelle nous dira si, au dernier moment, un sursaut de conscience sauvera les Yezidis d'une fin qui semble inévitable, ou s'ils s'apprêtent, au contraire, à livrer leur ultime combat.

CHAPITRE VII

LA CRISE DE 1935-1936

Bien que, sous le régime ottoman, les Yezidis fussent l'objet de fréquentes persécutions, nul ne songeait sérieusement à les priver de leur autonomie politique ; d'ailleurs, leur isolement et leur valeur militaire leur permettaient de repousser bien des attaques. La création, en Iraq, d'un état arabe moderne n'a pas manqué de transformer complètement les conditions d'existence des habitants de la Montagne.

Tant que dura le Mandat britannique, le Djebel demeura relativement calme. Les Anglais lui avaient imposé un chef, Ḥemo Ṣoro, qui, bien que combattu par un fort parti à la tête duquel se trouvait Dawûdê Dêwûd, *aẍa* des Mîhîrkan, réussit à se maintenir jusqu'à sa mort. En 1933, lorsqu'il fut question de réunir le Sindjār à la Syrie, les tribus manifestèrent leur attachement aux autorités mandataires en optant pour l'Iraq. On assista même, de la part de la communauté, à de timides essais de modernisme. L'Emir Ismaᶜîl beg fit instruire ses enfants, et deux

écoles (1) ouvertes, l'une, au Cheikhan, l'autre, à Balad Sindjār, parvinrent à recruter quelques élèves. La proclamation de l'indépendance irakienne marqua, pour les Yezidis, la fin de cette période de tranquillité.

Depuis le départ des Anglais, l'action du gouvernement de Bagdad s'est inspirée surtout du désir de fondre au sein de la majorité arabe et sunnite de la population tous les groupes ethniques ou religieux qui s'opposent à la réalisation de l'unité du pays. Plus encore que les autres minoritaires, les Yezidis ont souffert de cette politique. Désarmés en face des exigences de la vie moderne et ne possédant pas d'élite instruite capable de les conseiller, ils n'ont su réagir contre l'assimilation dont ils se voyaient menacés autrement qu'ils l'auraient fait cent ans plus tôt. Ils se sont révoltés, sans songer que, peu nombreux et désunis, ils ne pourraient tenir longtemps contre les troupes du Roi Ghāzī et sans comprendre que leur Montagne ne leur offrait plus, au XX[e] siècle, la même protection contre les avions irakiens que, autrefois, contre les fusils turcs.

Dès 1934, le vote de la loi sur la conscription fit prévoir des événements graves (2). L'aversion des Yezidis pour le service militaire est bien connue (3) : on sait quelles

(1) Son fils suivit les cours de l'Ecole d'Instituteurs de Bagdad, tandis que sa femme et sa fille étudiaient à l'Université Américaine de Beyrouth.

(2) Peu après la signature du traîté anglo-irakien, le Gouvernement avait fait fermer les écoles de Balad Sindjār et du Cheikhan, trouvant qu'en raison de leur faible fréquentation, il était inutile de les maintenir.

(3) En réalité, la pratique du Yezidisme n'est nullement incompatible avec la vie militaire, mais il répugne aux adeptes de cette religion de se trouver en contact permanent avec des Musulmans, ou sous leurs ordres. Après la Guerre, de nombreux Yezidis ont pris du service dans les troupes spéciales d'Iraq et de Syrie.

difficultés elle suscita au XIX[e] siècle (1). La décision du gouvernement de Bagdad fut accueillie sans enthousiasme par les Sindjariotes qui ne comprirent pas de quel droit on voulait leur imposer une sujétion à laquelle ils avaient toujours échappé. Cependant, dès la publication du décret, les chefs se réunirent pour adresser un télégramme de félicitations aux ministres. En même temps, ils réclamèrent la formation d'un corps spécial, uniquement composé de Yezidis. Ce compromis eût tout arrangé, mais Bagdad se refusa à transiger. La presse n'inséra même pas le texte de la pétition. Les autorités prirent leurs dispositions en prévision d'un soulèvement et le caïmacam chrétien de Balad Sindjār fut remplacé par un Musulman.

Dans la Montagne, le mécontentement couvait aussi; lorsqu'en 1935, la levée des premiers contigents fut annoncée, chacun s'apprêta à résister les armes à la main. Une délégation de notables gagna Hassétché, en Syrie, pour solliciter l'appui des Français. Ceux-ci ne purent qu'exhorter les envoyés à la prudence et au calme. De leur côté, les Irakiens firent tenter des démarches d'apaisement par ceux des chefs qui leur restaient fidèles, et en particulier par Xodêda. Seʿīd beg vint en personne sur les lieux (2).

En Septembre, Dawûdê Dêwûd se mit en révolte ouverte. Sans doute, ce geste était-il prématuré : le chef des Mîhîrkan ne fut suivi par personne. Tandis qu'une partie de sa propre tribu lui faisait défection, les *aẍa* dont il avait espéré l'aide demeurèrent dans une sage réserve. Ses ennemis fournirent même des guides et des vivres aux troupes royales.

Dès le début du mois, des forces considérables (au

(1) Cf. ci-dessus, p. 126.

(2) Il semble que le Cheikhan soit resté entièrement calme.

moins un millier d'hommes) avaient été rassemblées pour mater la rébellion. Des détachements campaient dans les villages demeurés fidèles; artillerie, autos mitrailleuses et aviation, disséminées dans les environs, attendaient le moment d'entrer en action. La campagne ne dura que quelques jours. La nuit du 12 au 13 octobre, une colonne de cavalerie qui avait contourné la Montagne, parvint jusqu'au village de Ûsivan; à l'aube, elle attaqua Bekiran. Repoussée avec de fortes pertes, elle fut relayée par l'infanterie. Le combat se prolongea jusqu'au soir. Enfin, Dawûd, blessé, manquant de cartouches et ayant perdu une centaine d'hommes, se résigna à cesser la lutte. Il s'enfuit à la faveur de l'obscurité et gagna le campement de son ancien ennemi, Kimmo ᶜEmoka, qui lui donna un cheval et un manteau, puis il galopa jusqu'à la frontière et passa en Syrie. Ses deux fils, également blessés, l'accompagnaient. Après être resté quelques jours chez Dahhām el Hādī, chef des Šammar, il fut interné à Hassétché, où il se trouve encore.

Le mouvement fut sévèrement réprimé. Les Irakiens incendièrent la plupart des villages Mîhîrkan ; les rebelles qui se laissèrent prendre furent déportés vers le Sud : pendant près d'une semaine, on put voir passer chaque jour, à Bagdad, un convoi de dix à quinze camions, chargés de prisonniers. Le général Bakīr Ṣidqī, qui dirigeait les opérations, fit pendre sur place, pour l'exemple, plusieurs chefs accusés de complicité avec Dawûd. Deux notables chrétiens de Mossoul, également suspects, connurent le même sort.

Les tribus restées pacifiques ne furent guère mieux traitées que les révoltés. On annonça bientôt la donation d'une grande partie du Sindjār au chef Šammar ᶜAdjil el Yāwir et le début d'une colonisation de la Montagne par des éléments musulmans et arabes. Ce projet n'eut pas de suites. En effet, des mesures aussi rigoureuses, bientôt

suivies de la levée des pr
à réfléchir aux *axa* qui se
de leur attitude loyaliste ;
cée par leurs hommes, ca
héros national, croissait d
d'un nouveau soulèvemen
jour. Bagdad jugea prude
premier contingent yezidi

On peut toutefois s
ment, les autorités irakie
niser les tribus du Sindjā
chefs maintiennent tout le
tuelle. A chaque instant,
la panique, et l'on voit les
de la frontière, et même te
accords syro-irakiens s'o
réfugiés en territoire sous
aide venue de l'étranger
paraissent se résigner à l
cours de l'été 1936, ils on
jeunes gens pour le servic

Les événements que
ment bouleversé l'organi
L'équilibre normal des fo
rition du groupement le p
celui des Mîhîrkan ; ses r
d'autre, chez qui veut bie
Balad Sindjār et des envi
gnent l'Ouest et le Nord,

(1) Qui, d'ailleurs, s'emp
en Syrie, avec leurs familles.

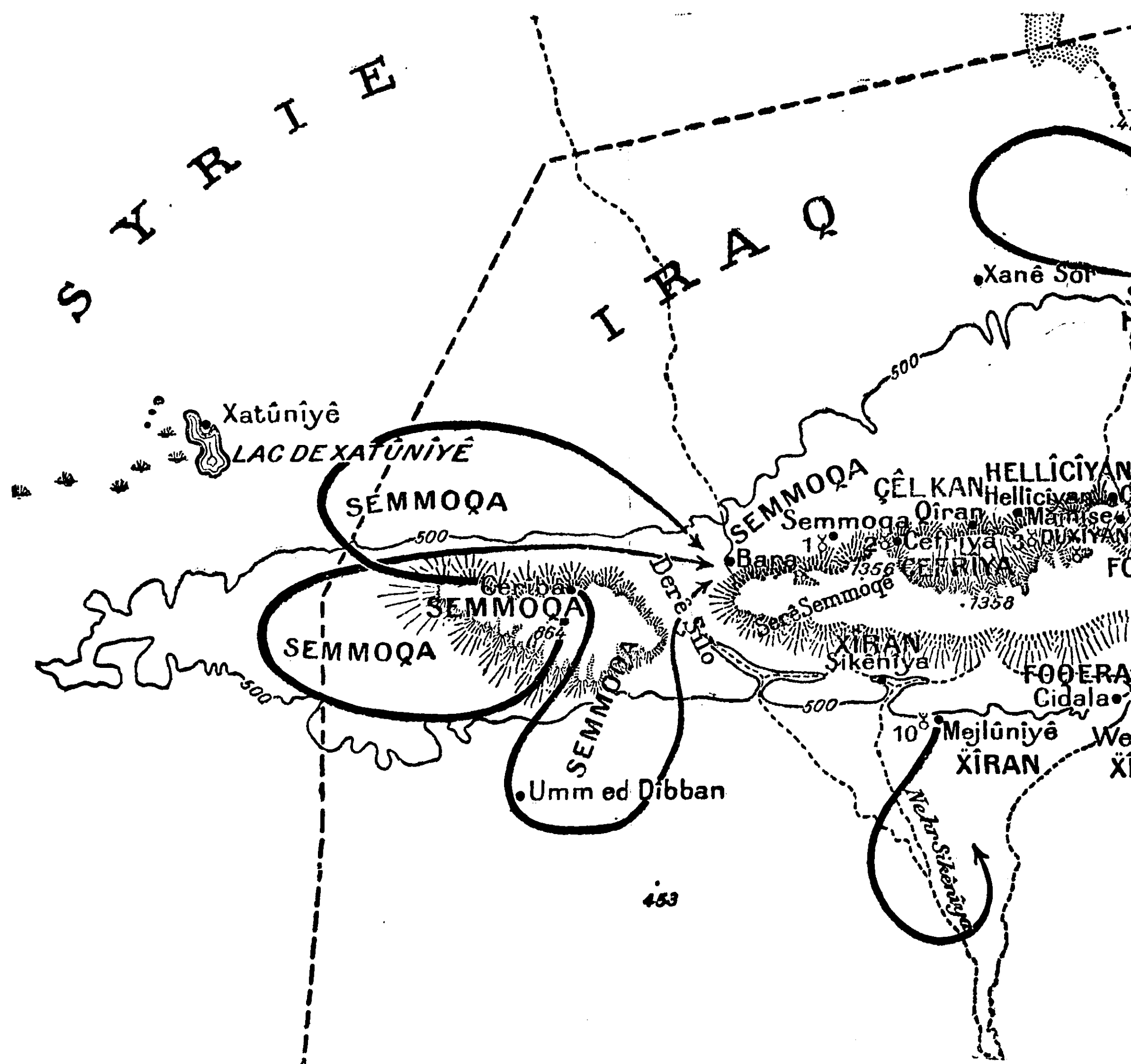
e des premières recrues (1), avaient donné
ïa qui se rendaient compte de l'inefficacité
oyaliste ; ils avaient, en outre, la main for-
nmes, car la popularité de Dawûdê Dêwûd,
roissait d'heure en heure. Peu à peu, l'idée
ulèvement, général, cette fois-ci, se faisait
gea prudent de jeter du lest. La levée du
nt yezidi fut même suspendue.

utefois se demander si, malgré ce revire-
és irakiennes ne s'attachent pas à désorga-
du Sindjār. De fréquentes arrestations de
nt tout le monde dans une nervosité perpé-
instant, des bruits circulent, qui sèment
n voit les Nomades de l'Ouest se rapprocher
même tenter de la franchir. Cependant, les
kiens s'opposant à l'admission massive de
oire sous Mandat français, tout espoir d'une
'étranger est perdu pour les Yezidis ; ils
igner à la perte de leur indépendance. Au
36, ils ont même consenti à fournir quelques
le service militaire.

*
* *

ents que nous venons de relater ont totale-
l'organisation politique de la Montagne.
al des forces se trouve rompu par la dispa-
ment le plus important et le plus guerrier,
an ; ses rares survivants émigrent de côté et
veut bien les recevoir. Les habitants de
des environs, se sentant trop exposés, ga-
e Nord, où ils se croient plus en sécurité.

urs, s'empressèrent de déserter et de se réfugier
s familles.



CARTE II

LE DJEBEL SIND

N. B. A côté du nom de chaque village, nous avons porté en capitales celui
saisonniers des groupements nomades. Les numéros renvoient aux noms

CARTE II

DJEBEL SINDJĀR

pitales celui de la tribu qui l'occupe. Les flèches indiquent les déplacements
ent aux noms de la liste des *ziyaret* du Djebel (cf. ci-dessous, *Annexe III, A.*)

Au printemps 1936, l'effectif de tribus
Semmoqa ou des Xîran se trouvait preso
nombre des réfugiés.

Enfin, les querelles personnelles p
ment au second plan et l'on oublie les vie
la première fois, au cours de leur histoi
Djebel ont compris qu'ils devaient s'uni
cette liberté qui leur est si chère. Malheu
déjà trop tard.

le tribus comme celles des
ait presque doublé par le

nnelles passent provisoire-
lie les vieilles haines. Pour
eur histoire, les Yezidis du
ient s'unir pour conserver
e. Malheureusement, il est

IV

LES YEZIDIS DE SYRIE

LES YEZIDIS DE SYRIE

On rencontre, en Syrie, deux colonies yezidies, séparées l'une de l'autre par quatre cents kilomètres, environ. La première est cantonnée en Djeziré, la seconde occupe la région du Djebel Simᶜān, la vallée de ᶜAfrīn et quelques villages dans le Kurd Dagh.

LES YEZIDIS DE DJEZIRÉ

L'immigration des Yezidis de Djeziré se situe à une époque récente. Un premier groupe vint s'installer au XVIII[e] siècle, dans la région de ᶜĀmūda, en même temps que la tribu kurde des Millî dont il formait une fraction (1).

(1) Celle des Şerqîyan, qui comporte, actuellement, les sous-groupes suivants : Qopan (30 tentes), Hadîyan (30 t.), Mebûᶜan (30 t.), Mesekan (30 t.), Bellûxan (100 t.), Turunan (15 t.). Tous ces clans sont les débris de tribus yezidies autrefois indépendantes. Certains sont à rapprocher de fractions sindjariotes qui portent des noms identiques. La majeure partie des Şerqîyan campe encore en Turquie, dans la région de Viranchehir. Seuls, les *bav* suivants sont représentés en Syrie : Hadîyan, Turunan, Suᶜanî, Bellûxan et Dinaᶜî (on rencontre aussi un certain nombre de ces derniers près de

Après la Guerre, il n'a cessé d'être renforcé par des isolés provenant de Turquie.

L'échec de la révolte kurde de 1925 provoqua également un exode considérable vers la Syrie ; de nombreux Yezidis se réfugièrent alors en Djeziré, en même temps que les communautés musulmanes auxquelles ils se rattachaient (1). Au lieu de rejoindre leurs coreligionnaires de ʿĀmūda, ils préférèrent demeurer en compagnie de leurs contribules, et fondèrent plusieurs villages aux environs de Qamechliyé.

Presque complètement sédentarisés, ils tirent l'essentiel de leurs ressources des terres qu'ils cultivent pour le compte de propriétaires musulmans ou chrétiens. Ils n'abandonnent leurs maisons que durant deux ou trois mois, au printemps (2). Réduits à un réel état de servitude, ils ont atteint un degré d'avilissement à peine croyable et mènent une vie très misérable ; leur infériorité sociale, leur dispersion (3)

Dohûk, cf. Anastase Marie, *op. cit.*, p. 733). Ils se trouvent répartis entre les villages de Tell ʿAšq (10 maisons, Hadîyan), Kerengo (25 maisons, Suʿanî), Merkeb (30 m., Suʿanî), Soxan (30 m., Bellûxan), Xerbê Xweh (15 m., Suʿanî et Turunan), Qûlî (15 m., Dinaʿî) Çetel (50 m., Dinaʿî), Du Gûr (25 m., Sunaʿî et Dinaʿî), Topo (10 m., Suʿanî), ʿAyn ʿAfar (15 m., Dinaʿî), Qizil Açox (20 m., Dinaʿî), qui se trouvent tous au Sud de ʿĀmūda.

(1) Ces Yezidis appartiennent, pour la plupart, à la tribu musulmane des Hevêrkan ; en outre, quelques uns font partie des Ḥesenan. Les villages yezidis des Hevêrkan, situés dans la région de Qubûr el Biḍ (Turbê Spî, en kurde), à l'Est de Qamechliyé sont les suivants : Mizgeft (fraction Dasikan), Gurkê Şamo (5 m., Behecolan), Ulticîyê (25 m., Kîwaxî), Selomîyê (ʿEfşan), Tell Khatunk (Behecolan).

(2) Ceux des alentours de ʿĀmūda descendent alors, avec les Millî, vers le Djāgh Djāgh.

(3) Au total, les Şerqîyan de Syrie, sont environ 1500. Les Yezidis rattachés aux Hevêrkan ne sont pas plus de quelques centaines.

et leur manque de chefs leur interdisent tout particularisme. Ils sont incapables d'aucune réaction et résignés à tout, aussi n'y a-t-il rien à dire à leur sujet.

LES YEZIDIS DU DJEBEL SIMᶜĀN

Des deux groupes yezidis de Syrie, le second, celui du Djebel Simᶜān, est incontestablement le plus important et le plus vivace, bien qu'il ne soit pas numériquement supérieur au premier.

Répartion et situation matérielle.

Il comprend une vingtaine de villages, disséminés sur une assez vaste étendue, entre la frontière turque et Dēr Simᶜān (1). Le gros de la colonie se trouve réparti entre la montagne et la vallée de ᶜAfrīn, qui est presque entièrement yezidie, jusqu'au coude de X̆ezewīyé. Au Nord, quatre bourgs, ceux de Qestel, Sinkellê, Bafilûn et Qatme, occupent une position excentrique par rapport au reste de la communauté, dont ils sont séparés par plusieurs agglomérations musulmanes (2).

D'après les chiffres qui nous ont été fournis par le chef de la collectivité, Cemîl ax̆a, celle-ci représenterait un total d'environ 1500 âmes. De toutes les castes que nous avons énumérées plus haut, elle comporte une forte majorité de *feqîran*, de nombreux *şêx*, un village de *pîr* (Kefir Zêt) et aussi des *murîd*.

Contrairement à leurs coreligionnaires du Sindjār, qui

(1) Cf. Carte III et *Annexe VI*.

(2) On rencontre aussi quelques Yezidis à ᶜAzāz et à Alep, où ils sont petits commerçants ou tâcherons, mais ces émigrés sont rares. D'ailleurs, éloignés des leurs, ils restent rarement fidèles à leur religion et se convertissent rapidement à l'Islam.

conservent toute leur originalité grâce à l'isolement dans lequel ils vivent, les habitants du Djebel Simᶜān ne se distinguent guère des autres paysans de la région.

Bien qu'ils soient entièrement sédentarisés depuis seulement peu de temps (1), ils ne conservent qu'un souvenir très imprécis de leur ancienne organisation tribale. De tous ceux que nous avons interrogés, seuls, quelques vieillards ont su nous dire, non sans hésitations, à quels groupements ils appartenaient. Les Yezidis de la vallée de ᶜAfrīn n'ont plus que très vaguement la notion de tribu, et le concept de fraction se confond dans leur esprit avec celui de famille. D'ailleurs, au Kurd Dagh et dans tout le pays limitrophe, la répartition des habitants en tribus a cessé de correspondre à une réalité. Les chefs héréditaires n'ont gardé leur autorité que dans la mesure où ils possèdent la terre ; quiconque acquiert des propriétés assez considérables se voit conférer le titre d'*aẍa* par ses fermiers. Les appellations qui servaient, autrefois, à marquer l'appartenance d'un individu à un groupement déterminé ne sont employées, de nos jours, qu'avec une acceptation purement géographique : un paysan qui quitte le Djebel Simᶜān pour aller s'installer sur la rive occidentale du fleuve ᶜAfrīn, de Çûmê qu'il était, devient Çebelheştî ; mais, après comme avant, il relève uniquement du maître qui l'emploie.

L'existence des Yezidis de Syrie n'a donc rien de comparable avec celle des libres nomades du Sindjār. Ils ne

(1) Vers 1830, le voyageur anglais Eli Smith en rencontra encore un certain nombre à l'état nomade, dans la vallée de ᶜAfrīn. De son côté, le R. P. Lammens mentionne, dans son étude : *Le Massif du Djebel Simᶜān et les Yezidis de Syrie* (1906), des Yezidis vivant sous la tente. De nos jours même, l'installation de quelques familles de Ẍezewîyê, qui habitent des huttes de roseaux, demeure peu stable. Enfin, les gens de Qîmar se rappellent s'être longtemps déplacés à la recherche de pâturages.

VILLAGES DU DJEBEL SIMʿĀN



ʿErṣê Qîbar.



Basûta.

conservent toute leur originalité grâce à l'isolement dans lequel ils vivent, les habitants du Djebel Simᶜān ne se distinguent guère des autres paysans de la région.

Bien qu'ils soient entièrement sédentarisés depuis seulement peu de temps (1), ils ne conservent qu'un souvenir très imprécis de leur ancienne organisation tribale. De tous ceux que nous avons interrogés, seuls, quelques vieillards ont su nous dire, non sans hésitations, à quels groupements ils appartenaient. Les Yezidis de la vallée de ᶜAfrīn n'ont plus que très vaguement la notion de tribu, et le concept de fraction se confond dans leur esprit avec celui de famille. D'ailleurs, au Kurd Dagh et dans tout le pays limitrophe, la répartition des habitants en tribus a cessé de correspondre à une réalité. Les chefs héréditaires n'ont gardé leur autorité que dans la mesure où ils possèdent la terre ; quiconque acquiert des propriétés assez considérables se voit conférer le titre d'*aẍa* par ses fermiers. Les appellations qui servaient, autrefois, à marquer l'appartenance d'un individu à un groupement déterminé ne sont employées, de nos jours, qu'avec une acceptation purement géographique : un paysan qui quitte le Djebel Simᶜān pour aller s'installer sur la rive occidentale du fleuve ᶜAfrīn, de Cûmê qu'il était, devient Cebelheṣtî ; mais, après comme avant, il relève uniquement du maître qui l'emploie.

L'existence des Yezidis de Syrie n'a donc rien de comparable avec celle des libres nomades du Sindjār. Ils ne

(1) Vers 1830, le voyageur anglais Eli Smith en rencontra encore un certain nombre à l'état nomade, dans la vallée de ᶜAfrīn. De son côté, le R. P. Lammens mentionne, dans son étude : *Le Massif du Djebel Simᶜān et les Yezidis de Syrie* (1906), des Yezidis vivant sous la tente. De nos jours même, l'installation de quelques familles de Ẍezewîyê, qui habitent des huttes de roseaux, demeure peu stable. Enfin, les gens de Qîmar se rappellent s'être longtemps déplacés à la recherche de pâturages.

VILLAGES DU DJEBEL SIMʿĀN

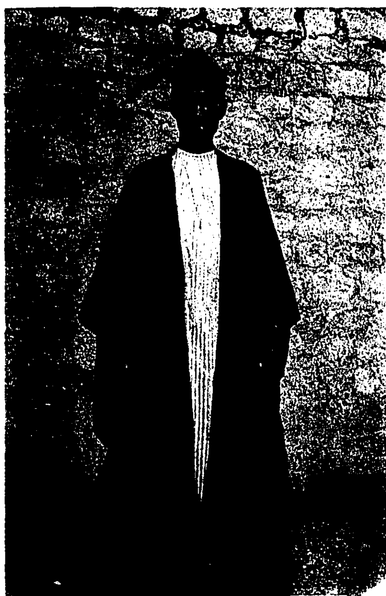


ʿErṣê Qîbar.



Basûta.

TYPES DU DJEBEL SIM'ĀN



Djemîl axa.



Şêx 'Ebdo.



Şêx Ḥsên.



Şêx Ḥemo.

TYPES DU DJEBEL SIMʿĀN



Djemîl aẍa.



Ṣêx ʿEbdo.



Ṣêx Ḥsên.



Ṣêx Ḥemo.

jouissent d'aucune indépendance. Le petit propriétaire vit rivé aux quelques arpents de sol qu'il cultive ; le fermier erre de village en village, à la recherche d'un contrat lui permettant de subsister. Le sort le plus rude est celui des

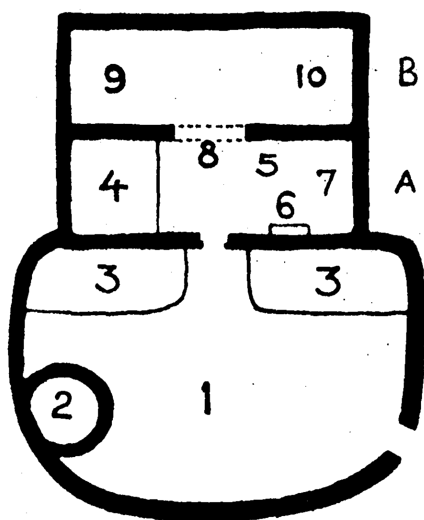


FIGURE IV.

Plan d'une maison yezidie de la vallée de ʿAfrīn.

A. *Maẍê pêşî.* B. *Maẍê paşî.* 1. *Ḥewş* (cour). 2. *Qûzik* (hutte de terre en forme de pain de sucre ; on y entrepose le bois à brûler). 3. *Sewki* (estrades de terre ; l'une sert d'entrepôt, l'autre, à installer les matelas sur lesquels on dort, les nuits d'été). 4. Estrade réservée aux hôtes, elle se trouve indifféremment à droite ou à gauche de l'entrée. 5. Pièce d'habitation, sans estrade. 6. *Pixîrê* (cheminée aménagée dans l'épaisseur du mur). 7. Pile de matelas. 8. *Qentere* (arcade de pierre ; on y tend, d'une paroi à l'autre, un fil de fer qui sert à supporter des rideaux, des foulards et des amulettes). 9. *Zeẍîrê* (cellier). 10. *Bidar* (grenier).

Notons que les maisons pauvres n'ont qu'une pièce.

gens de la montagne : cantonnés dans un district ingrat, dont le terrain rocailleux interdit presque tout labour, ils vivent uniquement des produits de leurs maigres troupeaux et de

quelques petites industries (1). Les habitants de la plaine, mieux partagés, occupent des terres riches et bien arrosées, qui produisent blé, sésame et coton ; leurs maisons (2), parfois construites avec recherche, ont un aspect prospère et sont relativement propres, malgré la présence d'inévitables parasites.

On ne saurait, toutefois, parler d'opulence. En effet, le régime agraire en vigueur dans la région est peu favorable au paysan. Le territoire de chaque village est accaparé par deux au trois domaines qui appartiennent, le plus souvent, à des Musulmans d'Alep ou de ᶜAfrīn, et qui ne laissent que peu de place pour les petites exploitations. Il n'y a plus de grands propriétaires yezidis, tous ayant accepté l'Islam depuis longtemps (3).

Les Yezidis tendent donc à constituer une sorte de prolétariat rural auquel, en raison de sa pauvreté, échappe toute influence politique. Ils sont parvenus au dernier stade d'une évolution qui semble devoir se terminer par leur assimilation totale.

Histoire.

L'installation des Yezidis au Djebel Simᶜān semble assez ancienne. Un *feqîr* nous a rapporté la tradition suivante, que nous donnons pour ce qu'elle vaut :

(1) Fabrication de tapis, par exemple.

(2) Les procédés de construction varient avec les ressources locales. Jusqu'à Borc ᶜEvdalo, le plan des maisons est, en gros, celui que reproduit la fig. IV. A X̌ezewîyê, où les rives du fleuve commencent à devenir marécageuses, les habitations ont des toitures de roseaux (*birdî*) ; elles ne comportent qu'une seule pièce et leur aspect extérieur rappelle un peu celui des chaumières savoyardes (cf. pl. XI). Dans la montagne, les villageois utilisent, la plupart du temps, des ruines antiques qu'ils adaptent aux besoins du jour et, comme le bois fait défaut, les maisons sont couvertes de coupoles.

(3) Cemîl ax̌a, lui-même, ne possède que 5 *feddān* à ᶜErşê

« De son vivant, Şêx Hadî était sultan des Yezidis et Şerfedîn son vizir. Tous les Yezidis résidaient alors au Cheikhan. Des factieux se soulevèrent contre Şerfedîn. Şêx Hadî écrivit à Stamboul. On lui envoya une armée, à l'aide de laquelle il réduisit les rebelles et les força à s'enfuir. Ceux-ci allèrent s'installer à el Ḥammām et occupèrent peu à peu toute la région de ʿAfrīn, y compris ʿAzāz. Plus tard, Şêx Hadî amnistia les révoltés et leur permit de rentrer au Cheikhan. Ceux qui y avaient laissé des biens regagnèrent leur ancienne patrie, les autres restèrent ».

D'après ce récit, la colonisation du Djebel serait contemporaine des débuts mêmes de la secte. Pourtant, la pénétration de ce district par le Yezidisme ne peut avoir précédé la conversion des Kurdes du Bohtan, de Sert et de Rumqellê ; elle n'est donc pas antérieure au XIIIe siècle. Le R. P. Lammens s'autorise d'un passage de Bar Hebraeus pour placer à cette époque l'installation des Yezidis dans la vallée de ʿAfrīn (1). Le texte qu'il cite semble effectivement se rapporter aux sectateurs de Şêx Hadî, mais il ne permet aucune localisation géographique précise : il pourrait tout aussi bien concerner la communauté du Kara Dagh (2) que celle du Djebel Simʿān. La thèse de Lammens est pourtant confirmée par un témoignage plus précis que celui de

Qîbar ; il est, en outre, propriétaire d'un hôtel que son père a fait construire à ʿAfrīn. Malgré tout, sa situation financière reste précaire et il ne parvient pas toujours à payer ses impôts.

(1) Cf. *Chronicon Ecclesiasticum*, p. 220-22. « Porro tempore Justiniani haereses plurimae staturierunt : nempe, haeresis « Barburianorum » qui syriace vocantur « Malinnaie » et sunt surculus Manichaeorum ; iste e Perside expulsi venerunt in Armeniam et exinde in Syriam, ubi quae invenerunt monasteria invaserunt et inhabitarunt. Deferunt autem ipsi et eorum uxores vestes nigras sicut monachi et quotannis die quadam fixa festum celebrant... ».

(2) Cans le caza de Rumqellê (Turquie).

l'écrivain chrétien : Le *Şeref Name* (1) nous apprend qu'un émir Kurde, nommé Mend, se fit reconnaître par les Ayyoubites la possession du Kousseir d'Antioche, alors peuplé de Yezidis, ainsi que la suzeraineté sur les Kurdes de Cûmê (2) et sur ceux de Killis.

On peut donc situer l'installation des Yezidis en Syrie aux environs de l'an 1200 ; pour les raisons que nous exposions plus haut, elle ne saurait guère avoir précédé cette date ; d'autre part, le règne de Mend doit avoir occupé les premières années du XIII[e] siècle, puisque ce fut seulement le troisième successeur de ce prince qui vit la chute des Ayyoubites d'Alep, en 1260.

L'oppositon qu'établit Şeref Xan entre les Yezidis du Kousseir et les Kurdes de Cûmê paraît indiquer qu'au XIII[e] siècle, les premiers se trouvaient cantonnés dans la portion méridionale de la vallée de ʿAfrīn, en aval de Ẍezewîyê, tandis que les éléments musulmans en détenaient la partie septentrionale. Les Yezidis n'auraient colonisé que plus tard la région désolée du Djebel Simʿān (3).

Comme celle du Sindjār, la population du Djebel Simʿān n'a cessé de se renouveler au cours des siècles. Tandis que les débris des tribus yezidies du Kurdistan central refluaient vers l'Iraq, les derniers représentants de celles du Kurdistan occidental cherchaient asile en Syrie (4). Il y a

(1) Cf. *ŞN*, p. 387-8.

(2) Nom kurde de vallée de ʿAfrīn.

(3) Le fait que la plupart des *ziyaret* que l'on rencontre dans cette région ont conservé leurs noms musulmans (cf. ci-dessus, p. 80) pourrait fournir une autre preuve de la date récente de cette installation. D'autre part, certains villages des environs de Kirik Khan portent des noms qui semblent indiquer un ancien peuplement yezidi (cf. Turun et Meḥmûdî).

(4) On trouve, au Djebel Simʿān, des Dinadî, des Dawûdîyê, des Kaçanî, des Xalitî, des Şerkîyan, des Qopanî et surtout des Reşkan (originaires du Kara Dagh).

une cinquantaine d'années, de nombreuses familles continuaient à abandonner le pays de Rumqellê pour rejoindre leurs coreligionnaires du Sud. Les quatre villages de Qatme, Sinkellê, Bafilûn et Qestel ont été fondés à une époque récente par des réfugiés provenant du Kara Dagh. Cependant, ces renforts parvenaient à peine à combler les vides causés par un mouvement d'islamisation amorcé depuis longtemps.

Durant une période assez longue, les Yezidis du Djebel Simᶜān demeurèrent redoutables. Le *Ṣeref Name* relate les longues luttes que l'Emir de Killis, Mend, dut soutenir contre les tribus du Kousseir et contre « quelques *šeykh* yezidis qui résidaient entre Hama et Marache » (1), avant de parvenir à les soumettre. Au milieu du XIIIe siècle, lorsque les Mamlouks remplacèrent les Ayyoubites, les princes de Killis refusèrent de les reconnaître et se soulevèrent contre eux. Vers 1500, ils furent destitués au profit d'un chef yezidi nommé ᶜIzz ed Dīn. Ce dernier fut maintenu dans ses prérogatives par les Ottomans, lorsque Selim I conquit la Syrie. ᶜIzz ed Dīn mourut sans laisser d'héritier capable de lui succéder ; les anciens begs de Killis en profitèrent pour rétablir leur suprématie.

Au cours du XVIIe siècle, quelques européens, de passage à Alep, visitèrent les Yezidis du Djebel Simᶜān. Le père jésuite dont P. Perdrizet a publié la relation de voyage (2) se trouva en rapports suivis avec eux : « Je diray ce que j'en ay veu (des Yezidis) à cinq lieues d'Alep, aux montagnes de

(1) Cf. *ṢN*, p. 287. Ces derniers étaient sans doute nomades : le *Dictionnaire Géographique Universel* (Paris, 1833) signale encore des tribus yezidies se déplaçant vers le Sud jusqu'à Lattaquié et même jusqu'en Egypte (!).

(2) Cf. P. Perdrizet, *Documents du XVIIe siècle relatifs aux Yezidis.*

Joumé, où il y a le seigneur ou l'Émir de ces montagnes, appelé Dello, et le Scheik ou le prélat qui préside au spirituel de ces illustres brigands, appelé Souard, dont je cultive l'amitié depuis six ans... » (1). Ces « illustres brigands » étaient, d'après l'auteur, des nomades. A peu près à la même époque, un chef yezidi (Dello, peut-être) proposa à l'ambassadeur Nointel de s'allier avec le Roi de France, afin d'organiser une croisade contre les Turcs (2). Febvre entra également en relations avec les habitants du Djebel. Malheureusement, aucun de ces voyageurs ne nous renseigne d'une façon précise sur la situation du groupement à cette époque.

Nous ne disposons, pour l'étude de la communauté aux XVIIIe et XIXe siècles, que des matériaux insuffisants que fournissent les traditions orales. Elles nous apprennent que, jusqu'à une époque relativement récente, les Yezidis conservaient une certaine indépendance politique. Les vieillards se rappellent encore les noms de quelques *aẍa* qui, sous le contrôle des chefs musulmans du Kurd Dagh (3), étaient à peu près autonomes dans leurs villages. Il y avait, semble-t-il, cinq grands « fiefs » yezidis. Au Sud, la prépondérance appartenait aux *aẍa* de Ẍezewîyê et, surtout, à ceux de Bosûfan, dont d'anciennes chansons vantent la richesse et la générosité (4). Plus au Nord, Karabaş était gouverné

(1) Cf. *op. cit.* p. 433.

(2) Cf. *ibid*, p. 293 et M. Febvre, *op. cit.*

(3) Les tribus musulmanes suzeraines étaient les suivantes : des Şikaklî, dépendaient les Yezidis des villages du Nord (Qatme, Sinkellê, Bafilûn, Qestel) ; aux Cûmê, se rattachaient les villages de la vallée de ʿAfrīn, jusqu'à Basûta, au Sud, et tous ceux du Djebel Simʿān, à part Bosûfan ; des Cebelheştîyan, ressortissaient Karabaş et Çekellan ; des Şerawa, tous les Yezidis du Sud, à partir de Borc ʿEvdalo et de Bosûfan. Nous citerons, pour mémoire, les tribus purement musulmanes du Kurd Dagh : Şêxan, ʿEmkan, Xastîyan.

(4) Favorisé par sa position centrale par rapport au reste de la colonie et, aussi, par le fait que tous ses habitants appartien-

par une famille de *pîr* (de Pîr Omer Xalid) (1). Enfin, deux maisons de *feqîran*, apparentées l'une à l'autre et récemment installées, commandaient, la première, à ʿErşê Qîbar et dans les hameaux environnants, la seconde, à Qestel et dans les bourgs voisins de l'actuelle frontière turco-syrienne.

Les autorités ottomanes avaient coutume de désigner un notable yezidi qui leur servait d'intermédiaire avec les autres *ax̆a*. Sans doute, cette charge passait-elle d'un chef à l'autre, suivant les vicissitudes de la politique locale ; cependant, elle était, le plus souvent, l'apanage des maîtres de Bosûfan ou de ceux de X̆ezewîyê. Lorsque ceux-ci se convertirent à l'Islam, elle échut à Pîr Ûso de Karabaş. Le fils de ce dernier, Îskan, se rendit impopulaire par ses intrigues avec les Musulmans et fut contraint d'abandonner cette dignité à X̆azî ax̆a, arrière-grand-père de Cemîl ax̆a. A la mort de X̆azî, son successeur, Şemo, refusa toute fonction publique pour se consacrer entièrement à la dévotion (2). On fit alors appel à ʿElî Cindo, de Qestel, d'ailleurs mieux placé pour entretenir des relations avec les gouverneurs turcs, puisque toute la région dépendait, à l'époque, de Killis.

Le pouvoir devait bientôt revenir aux descendants de X̆azî. Dès les premiers jours de l'occupation française, Derwîşê Şemo, chef de ʿErsê Qîbar, prit résolument parti pour le Mandat ; à la tête d'une bande de partisans, il participa aux opérations contre les rebelles, cependant que plusieurs de ses coreligionnaires s'engageaient dans les Escadrons Légers (3). La pacification du pays terminée, Derwîş, décoré

nent à la caste des *şêx*, le village de Bosûfan parait avoir joué, durant toute cette période, le rôle d'une petite capitale.

(1) Le représentant le plus marquant de cette famille fut Pîr Ûso, mort vers 1830.

(2) D'une grande piété, il fut l'un des derniers *feqîran* du Djébel Simʿān à porter le « costume de Şêx Hadî ».

(3) Certains, comme Omer, frère de Derwîş, servirent en qualité d'officiers ; démobilisés à la fin des hostilités, ils furent

de la croix de guerre des T.O.E. et plusieurs fois cité, fut reconnu officiellement « Chef religieux de la communauté yezidie en Syrie ». Victime d'une vengeance, il fut assassiné en 1928.

Son fils, Cemîl aẍa, jeune homme qui avait acquis sur le tard quelque instruction à l'École Américaine d'Alep, lui succéda. Quoique faible de santé et manquant d'énergie, Cemîl s'acquitte consciencieusement de sa mission, qu'il prend très au sérieux. Cependant, malgré la situation de « chef religieux » qui lui est faite, il ne possède pas de pouvoirs particuliers et son autorité ne résulte que de la confiance que lui accordent les siens.

Le déclin de la communauté.

Nous avons vu quelle fut, jusqu'au XVIIIe siècle, l'importance numérique du groupement. Aujourd'hui, sur vingt-deux villages où ils sont encore représentés, les Yezidis ne sont majorité que dans neuf. Depuis le voyage du R.P. Lammens (1903), trois des villages donnés pour yezidis par cet auteur (1) sont passés à l'Islam ; trois autres qu'il ne cite pas ont suivi cet exemple. L'assimilation se poursuit donc à un rythme accéléré et, chaque jour, il faut signaler de nouveaux progrès à son actif (2).

renvoyés dans leurs foyers. L'ex-capitaine Omer aẍa cultive actuellement son champ à ʿErşê Qîbar, tandis que l'ex-lieutenant Mûsa, de la famille de Pîr Omer Xalid, est domestique à l'hôtel de Cemîl aẍa, à ʿAfrīn.

(1) La liste dressée par le R. P. Lammens, qui visita le Djebel dans de mauvaises conditions, n'est pas entièrement exacte ; quelques uns des noms qu'elle contient sont transcrits d'une manière fautive et il est parfois impossible de les identifier. En outre, l'auteur cite, parmi les villages convertis à l'Islam, Ẍezewîyê, aujourd'hui encore en partie yezidi.

(2) La plupart des conversions sont d'ailleurs d'une sincérité douteuse ; nombre d'individus se disent Musulmans qui, en réalité, demeurent Yezidis (par exemple, les gens de Kefir Zêt). D'autres, bien qu'ayant réellement abjuré, restent en excellents termes avec



Maison à X̌ezewîyê.



Maison à ʿErşê Qîbar.

de la croix de guerre des T.O.E. et plusieurs fois cité, fut reconnu officiellement « Chef religieux de la communauté yezidie en Syrie ». Victime d'une vengeance, il fut assassiné en 1928.

Son fils, Cemîl axa, jeune homme qui avait acquis sur le tard quelque instruction à l'École Américaine d'Alep, lui succéda. Quoique faible de santé et manquant d'énergie, Cemîl s'acquitte consciencieusement de sa mission, qu'il prend très au sérieux. Cependant, malgré la situation de « chef religieux » qui lui est faite, il ne possède pas de pouvoirs particuliers et son autorité ne résulte que de la confiance que lui accordent les siens.

Le déclin de la communauté.

Nous avons vu quelle fut, jusqu'au XVIIIe siècle, l'importance numérique du groupement. Aujourd'hui, sur vingt-deux villages où ils sont encore représentés, les Yezidis ne sont majorité que dans neuf. Depuis le voyage du R.P. Lammens (1903), trois des villages donnés pour yezidis par cet auteur (1) sont passés à l'Islam ; trois autres qu'il ne cite pas ont suivi cet exemple. L'assimilation se poursuit donc à un rythme accéléré et, chaque jour, il faut signaler de nouveaux progrès à son actif (2).

renvoyés dans leurs foyers. L'ex-capitaine Omer axa cultive actuellement son champ à ʿErşê Qîbar, tandis que l'ex-lieutenant Mûsa, de la famille de Pîr Omer Xalid, est domestique à l'hôtel de Cemîl axa, à ʿAfrīn.

(1) La liste dressée par le R. P. Lammens, qui visita le Djebel dans de mauvaises conditions, n'est pas entièrement exacte ; quelques uns des noms qu'elle contient sont transcrits d'une manière fautive et il est parfois impossible de les identifier. En outre, l'auteur cite, parmi les villages convertis à l'Islam, Ẍezewîyê, aujourd'hui encore en partie yezidi.

(2) La plupart des conversions sont d'ailleurs d'une sincérité douteuse ; nombre d'individus se disent Musulmans qui, en réalité, demeurent Yezidis (par exemple, les gens de Kefir Zêt). D'autres, bien qu'ayant réellement abjuré, restent en excellents termes avec

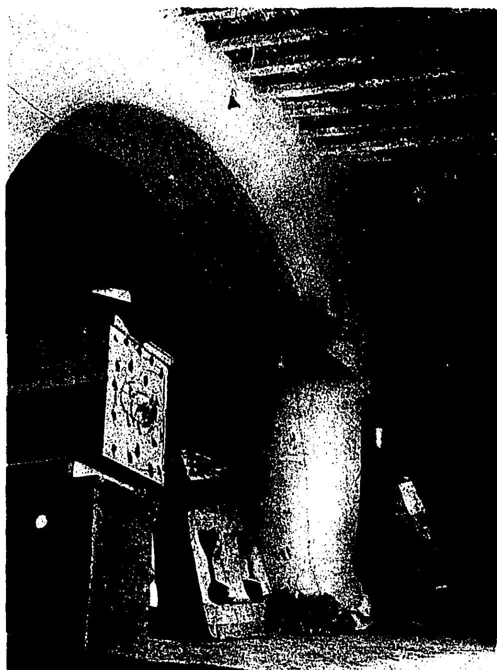


Maison à X̌ezewîyê.



Maison à ʿErşê Qîbar.

INTÉRIEUR D'UNE MAISON A TURUNDE





INTÉRIEUR D'UNE MAISON A TURUNDE





La religion ne tient pas beaucoup de place dans la vie intérieure du paysan syrien. Le plus souvent, celui-ci ne connaît qu'imparfaitement les doctrines de la croyance qu'il est censé pratiquer, et néglige de se conformer aux prescriptions qu'elle impose. Les différentes confessions admises sont autant d'étiquettes sociales ou politiques et leurs adeptes ne tiennent à elles que par tradition ou par intérêt. S'ils y trouvent profit, ils n'hésiteront guère à changer de loi; ils donneront à leur piété un autre extérieur, ils prieront Dieu avec d'autres mots, si tant est qu'ils prient, mais rien ne les empêchera de rester fidèles à leurs superstitions antérieures (1), ni de visiter les mêmes lieux de pèlerinage qu'auparavant (2), ce qui, pour eux, demeure l'essentiel. Or, nul ne peut être aussi fortement tenté d'abjurer que les Yezidis, déconsidérés aux yeux de leurs voisins, à cause d'une religion dont ils ignorent presque tout. L'intérêt, la crainte, l'amour, même, leur fournissent à chaque instant des motifs décisifs.

Il est vraisemblable qu'au moment de leur déclin, les *aẍa* de Ẍezewîyé furent amenés à abandonner le Yezidisme pour faire pièce à leurs rivaux (3) et retrouver un semblant de puissance grâce à l'appui de leurs voisins kurdes et à celui des autorités ottomanes. Les grands propriétaires et, d'une

leurs coreligionnaires et continuent à considérer Cemîl aẍa comme leur chef politique. On a l'impression que l'adoption de l'Islam n'est, pour les gens du Djebel Sim'ān, qu'une question de mots; pourtant, les mots ont une puissance telle qu'il suffit souvent d'une génération pour qu'une famille de nouveaux convertis traite en parias ses anciens coreligionnaires.

(1) Nous avons vu une femme yezidie, devenue musulmane, prier un *şêx* de Şêx Mend de guérir son enfant malade.

(2) Tous les *ziyaret* de la région sont vénérés à la fois par les Musulmans et par les Yezidis, sans distinction de confession.

(3) De même, au Sindjār, les Mendikan, chassés de Balad, se sont en partie convertis à l'Islam.

façon générale, tous ceux qui auraient eu trop à perdre au cours d'une persécution suivirent rapidement cet exemple. Ces défections font comprendre pourquoi la communauté se trouve, à l'heure actuelle, dans une situation économique aussi précaire. On remarque toutefois que, même menacés dans leur fortune, les *şêx* et les *pîr* se convertissent moins volontiers que les *murîd*, non qu'ils puisent dans l'exercice de leur ministère religieux une foi plus robuste, mais parce qu'ils tirent de leurs fonctions une bonne partie de leurs revenus. Ils ne peuvent songer à changer de croyance qu'après leurs derniers disciples.

Les habitants du Djebel Simʿān ne subirent jamais de violences comparables à celles dont les Sindjariotes furent si souvent victimes. Néanmoins, à plusieurs reprises, la pression de l'Islam s'exerça sur eux avec une très grande force. Lammens signale des conversions plus ou moins volontaires qui se seraient produites autour de 1850; en outre, lors de son voyage, les Yezidis se plaignaient vivement du service militaire qui venait de leur être imposé. La plupart des recrues levées chez eux étaient envoyées au Yémen et bien peu en revenaient. Beaucoup abandonnaient leur religion, croyant que leur apostasie leur permettrait d'obtenir une affectation moins dangereuse. Pendant la guerre, les abjurations furent tout aussi nombreuses et l'on vit des villages entiers se faire musulmans.

Les mariages mixtes aident également l'Islam à recruter de nouveaux adeptes : les unions entre Yezidis et Musulmans sont fréquentes, mais, chaque fois, le conjoint yezidi doit renier sa croyance. Une bonne partie des conversions qui se sont produites depuis la Guerre n'ont pas d'autre cause.

Il est difficile de mesurer l'importance du rôle que joue le facteur géographique dans ce mouvement d'assimilation.

Sans doute, les villages du Kurd Dagh, les plus exposés, devaient logiquement se laisser islamiser les premiers (1), ainsi que ceux qui marquaient la limite méridionale du territoire occupé par la communauté (2). Cependant, la persistance de l'îlot yezidi de Qestel, Sinkellê, Bafilûn et Qatme, aux environs immédiats d'un centre d'attraction comparable à ʿAzāz ne laisse pas de surprendre. De même, les habitants de bourgs ouverts à toutes les attaques, comme Şêx Xidir, Ẍezewîyê ou Borc ʿEvdalo, demeurent en partie fidèles à la religion de Şêx Hadî, tandis que ceux de localités bien protégées par la nature, comme Kurzêhel, Basûta ou ʿEyn Dara comptent parmi les plus anciens convertis. Peut-être ce phénomène est-il le résultat de querelles intestines aujourd'hui oubliées.

On pourrait croire que l'établissement du Mandat français en Syrie a ralenti l'islamisation du groupement yezidi du Djebel Simʿân. Cependant, le sort de la collectivité n'est guère plus brillant actuellement que du temps des Turcs. A défaut de persécutions violentes, la pression perpétuelle qu'exercent sur elle les éléments qui l'entourent suffit pour rendre sa disparition prochaine.

Trop peu nombreux, trop mal connus, aussi, les Yezidis n'ont jamais pu faire valoir leurs droits ; la loi se refuse même à leur reconnaître un statut personnel particulier (3). Ils ne sont pas représentés au sein des assemblées locales, ce qui leur ôte toute possibilité de soutenir leurs revendica-

(1) Seuls, Karabaş et Kefir Zêt sont demeurés yezidis.

(2) Comme Celemê et Îskan, depuis longtemps convertis à l'Islam.

(3) Ils doivent se marier devant le cadi, les unions célébrées par leurs propres dignitaires religieux étant réputées nulles. C'est là un des reproches les plus amers que les Yezidis adressent au régime actuel.

tions. Aucun des avantages auxquels ils pourraient légitimement prétendre ne leur est accordé (1).

Il semble même que tout se ligue contre cette minorité. A chaque instant, des différends, graves, parfois, opposent les Yezidis à leurs voisins musulmans ; mais, qu'il s'agisse d'une simple querelle, d'un enlèvement (2) ou d'un procès immobilier, la partie yezidie obtient rarement satisfaction (3). Ces difficultés quotidiennes entretiennent au sein de la communauté une nervosité qui, dans les périodes troublées, comme celles que traverse actuellement toute la Syrie du Nord (4), ne va pas sans entraîner de nouvelles défections.

(1) Longtemps, les Yezidis réclamèrent la création d'une école à ʿErşê Qîbar. On se décida enfin à la leur accorder, à condition qu'ils supporteraient eux-mêmes les frais de construction et d'entretien du bâtiment. Lorsque celui-ci fut achevé, on leur envoya un instituteur chrétien ; un *şêx*, venu du Sindjār, donnait les cours d'instruction religieuse. Cependant, au bout de quelque temps, l'instituteur obtint son changement ; il ne fut jamais remplacé. Aujourd'hui, cette école dont l'aménagement coûta tant de sacrifices, tombe en ruines et toutes les réclamations demeurent vaines.

(2) Les rapts de jeunes Yezidies sont fréquents.

(3) Le découragement des Yezidis est tel que, même dans les villages où ils sont majorité, ils préfèrent se faire représenter par un *mukhtār* musulman, choisi, généralement, parmi ceux de leurs coreligionnaires qui ont embrassé l'Islam.

(4) Octobre-Novembre 1936 : élections législatives et recrudescence du mouvement *murûd* au Kurd Dagh. Le Murûdisme a fait son apparition immédiatement après la Guerre, parmi les *Neqişbendî* de Turquie. C'est un mouvement sunnite à tendances réformatrices et puritaines (interdiction du tabac, de l'alcool et de la musique). Au Kurd Dagh, où il a pris une extension considérable, il se double d'un aspect démocratique (opposition aux grands propriétaires) et sert de prétexte à de nombreux actes de brigandage. Une véritable alliance a été conclue entre un bandit célèbre, Reşid ʿÎbo (d'ailleurs arrêté, fin 1936), et plusieurs chefs religieux. Les Yezidis ne se trouvent pas directement menacés, mais ils redoutent

Outre les conversions à l'Islam, que provoquent ces appréhensions continuelles, les Yezidis de Syrie voient leur comportement journalier profondément modifié, par l'état d'alerte dans lequel ils vivent.

Depuis longtemps ils ont renoncé à manifester leur particularisme d'une façon trop visible. Ils ont abandonné leur costume traditionnel et aucun détail vestimentaire ne les distingue plus des autres Kurdes de la région. Comme eux, ils portent un bonnet de feutre blanc (*kulah*), entouré d'un turban fait d'une étoffe imprimée, noire, avec des fleurs rouges et blanches, un large pantalon (*şelwar* ou *derpî*), pareil à celui des Sindjariotes, une chemise et une veste à l'européenne; certains ont même adopté le *šerwāl* des paysans et des citadins syriens, ainsi que le *ʿagāl* et le *keffiyyé*. Cependant, tous conservent pieusement, sous ces vêtements étrangers, la chemise yezidie au col ouvert (1).

Les *feqîran* ont cessé de revêtir « l'habit de Şêx Hadi » depuis au moins deux générations. Les vieillards qui appartiennent à la caste gardent encore, comme marque de leur dignité, leur longue barbe qu'il leur est interdit de tailler, mais, déjà, les jeunes gens préfèrent se raser et ne laissent plus pousser que leurs moustaches.

Ce conformisme n'épargne pas davantage les traditions religieuses. On cherche à se faire oublier en donnant le moins d'éclat possible aux fêtes yezidies et en s'associant à la célébration des solennités musulmanes : ainsi, c'est à l'occasion de la Grande Fête que Cemîl axa expose les *tawûs* et les reliques dont il a la garde (2).

que de nouveaux succès du Murûdisme ne les amènent à être inquiétés.

(1) Au Djebel Simʿān, les *murîd* portent un col semblable à celui des Xwerka du Sindjār ; le col des *feqîran* est moins ouvert et légèrement arrondi, au lieu d'avoir la forme d'un trapèze.

(2) Cf. ci-dessous, *Annexe III, C.* A cette occasion, après une retraite de trois jours, Cemîl axa revêt le costume de *feqîr*.

Cependant, en même temps que les symptômes qui font présager la disparition prochaine de la communauté, on note des réactions qui montrent que quelques uns de ses derniers représentants garderont jusqu'au bout la volonté de vivre conformément à leur croyance.

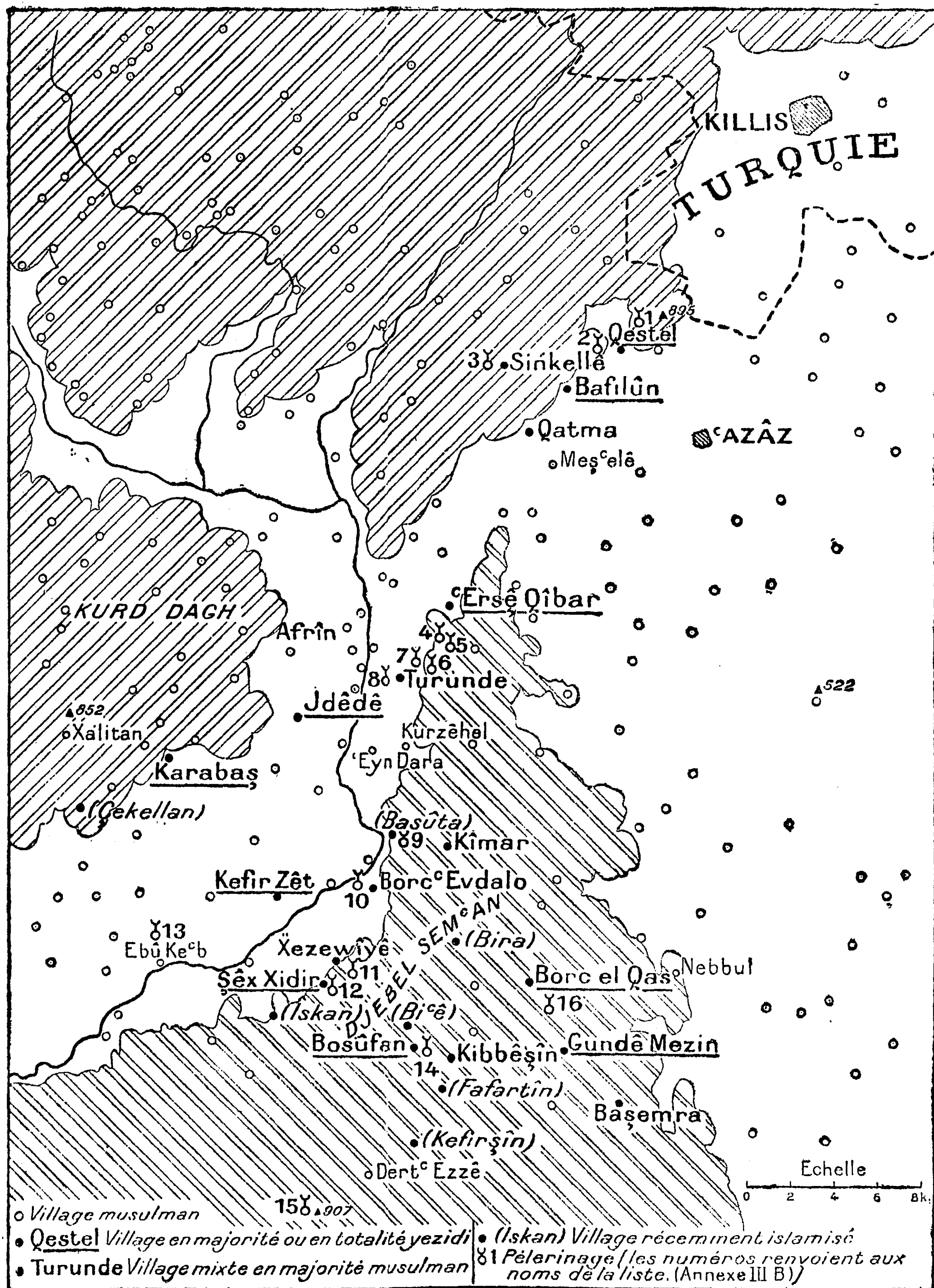
Bien que la plupart des Yezidis du Djebel Simᶜān réduisent au minimum le culte que réclame leur religion, une petite élite conserve une foi intacte. Certains *şêx*, comme Şêx Cinnêt de Karabaş et Şêx Ḥsên de X̆ezwîyê sont justement réputés pour leur savoir et pour leur sainteté (1). Des disciples viennent s'installer auprès d'eux pour suivre leur enseignement. Enfin, des jeunes gens de quelque instruction, comme Cemîl ax̆a et Murad, le *mukhtār* de Qestel, s'attachent à recueillir l'humble trésor des traditions yezidies.

Pour faire échec aux progrès que réalise l'Islam parmi eux, les Yezidis ont tendance à rechercher l'appui moral de leurs coreligionnaires de l'extérieur. Cemîl ax̆a et son père demeurèrent en relations suivies avec Ismaᶜîl beg, jusqu'à la mort de ce dernier; en 1933, Seᶜîd beg vint passer quelques jours à ᶜErşê Qîbar. On accueille toujours volontiers les frères d'Iraq ou d'ailleurs, chassés de leur pays par les persécutions. Dawûdê Dêwûd fut reçu, en Octobre 1936, avec de grands égards et Cemîl lui permit de parcourir les villages pour quêter (2). Malgré tout, les rapports avec les autres communautés yezidies restent relativement rares : les *qewal* du Cheikhan qui devraient, en principe, faire annuellement le voyage du Djebel Simᶜān, ne viennent en Syrie que très irrégulièrement (3). Trop éloignés des différents autres

(1) Şêx Cinnêt aurait passé sept ans ininterrompus à jeûner ; on dit qu'il fait des miracles.

(2) Cependant, Dawûd se plaignit de n'avoir pas été accueilli avec assez d'empressement et s'en retourna au bout de quelques jours.

(3) Cf. ci-dessus, p. 75.



CARTE III

LE DJEBEL SIMᶜAN

centres de leur secte, les habitants de la vallée de ʿAfrīn ne peuvent compter que sur eux-mêmes.

*
* *

Pour être moins tragique que celui de leur coreligionnaires du Sindjār, le sort des Yezidis de Syrie n'en est pas moins sans espoir. Abandonnés de tous, n'ayant de secours à attendre de personne, leur islamisation n'est plus qu'une question d'années.

V

CONCLUSION

CONCLUSION

Au cours des derniers chapitres de cette étude, nous nous sommes préoccupés uniquement des collectivités du Sindjār et du Djebel Simᶜān. L'examen des groupements du Cheikhan, du Kurdistan turc et d'Arménie Soviétique prouverait que les diverses communautés yezidies, bien que très différentes les unes des autres, en raison de leur situation matérielle, de leur structure sociale et de la mentalité de leurs membres, présentent un certain nombre de caractères communs qui contribuent à faire des sectateurs de Şêx Hadî la minorité la plus vulnérable de tout le Proche-Orient.

Paysans en Syrie, plus proches du stade tribal en Turquie, les Yezidis sont semi-nomades au Sindjār ; nulle part, si ce n'est à Tiflis, où quelques centaines d'entre eux subsistent à l'aide de bas travaux, il ne forment un élément urbain. Il ne peuvent donc avoir de prise directe sur la politique des pays dans lesquels ils vivent. Tous, ou presque, sont illettrés et leur ignorance, souvent étonnante, les rend absolument incapables de s'adapter aux conditions de la vie moderne. Leur paresse intellectuelle les pousse même à négliger l'étude de leurs propres traditions religieuses ; les forces morales de la secte et, par là, sa capacité de résistance se trouvent réduites à presque rien. Enfin, des

sociétés séparées les unes des autres par des espaces considérables, presque sans rapports entre elles et environnées de populations mal disposées à leur égard, ne peuvent que rester à la merci des jeunes états orientaux, qu'anime, avant tout, le désir légitime de réaliser leur propre unité nationale.

Ainsi, n'étant armés ni spirituellement ni matériellement pour se défendre contre les moyens modernes mis en œuvre contre eux, les Yezidis, dont on a déjà si souvent cru la dernière heure sonnée, semblent bien, cette fois, être parvenus au terme de leur histoire. Il faut espérer que les gouvernements dont ils dépendent comprendront que la méthode d'assimilation la plus efficace consiste, non pas à les réduire par force, mais à les amener à se détacher de leurs croyances en les instruisant.

VI

ANNEXES

ANNEXE I

Le document que nous publions ci-dessous nous a été communiqué par Cemîl aǧa, chef des Yezidis du Djebel Simʿān. Il le tient lui-même d'un de ses administrés dont la famille le possédait depuis un temps immémorial.

Le manuscrit se présente sous la forme d'un rouleau de papier qui mesure 3 m. 31 sur 0 m. 33. Le début du manuscrit, très détérioré, est occupé par un préambule qui semble d'une autre main que la suite. Après quelques citations tirées du Coran, cette introduction se termine par l'indication suivante : « Ce document est le diplôme d'initiation de Pîr Mûsa le Dunbelî » (هذيه (sic) الوثيقة اجازة بير موسي الدنبلي).

La partie principale du volume contient une généalogie, celle d'un descendant de Ṣakhr, dont les premières lignes alternent avec l'*isnād* d'initiation du fondateur de la ʿ*Adawiyya* et les dernières, avec la *nisbat futuwwa* du même saint. Deux listes qui fournissent respectivement les noms des disciples de Šeykh ʿAdī et Šeykh Ḥasan (ibn ʿAdī), couvrent le bas du rouleau.

Des annotations, toutes d'écritures différentes, remplissent un blanc laissé par le copiste au milieu du manuscrit,

Elles nous apprennent que «la noble généalogie mentionnée plus haut» a été trouvée dans le *Kitāb el djilwa* (1), dans le *Kitāb el ḥabašī* (2), ainsi que dans le *Kitāb iʿtiqād ahl es sunna wa l djamāʿa* (3) et qu'elle est celle d'une famille de *pîr* appartenant au groupement des Dunbelî (4). Les signataires prétendent avoir seuls le droit de réclamer le tribut rituel (زكاة) aux *murîd* membres de cette communauté.

On peut laisser de côté ces gloses, ainsi que le préambule, qui n'ont été ajoutés au document que pour le faire servir aux intérêts de ses possesseurs successifs.

La pièce, dont la destination primitive n'avait sans doute rien d'utilitaire paraît être le fruit d'une compilation du *Kitāb manāqib eš Šeykh ʿAdī b. Musāfir* (5) et de quelques autres sources, aujourd'hui perdues. Elle présente une double importance historique. Tout d'abord, elle vient à l'appui de la thèse de M. A. Guidi sur les origines islamiques du Yezidisme : datée de 921 (1515-16), elle prouve qu'à cette époque tardive, certains membres de la secte conservaient un souvenir assez précis de la personnalité réelle de leur saint. Elle confirme, en outre, les hypothèses formulées par le savant italien sur la filiation des successeurs de ʿAdı (6).

Les diverses écritures que l'on trouve dans ce document,

(1) Œuvre de Ḥasan ibn ʿAdī, qu'il ne faut pas confondre avec le *Kitāb el djilwa* attribué aux Yezidis modernes : cf. ci-dessus, p. 5 et 34.

(2) Ce « Livre Abyssin » fait songer au « Livre Noir » (*Mishefa Reş*) : cf. ci-dessus, p. 5.

(3) Œuvre de Šeykh ʿAdī : cf. ci-dessus, p. 25.

(4) Cf. ci-dessus, p. 117-118.

(5) Cf. ci-dessus, p. 28 et 39.

(6) Cf. Guidi, *op. cit.*, p. 420-423.



Début du document de Cemîl aẍa.

Elles nous apprennent que «la noble généalogie mentionnée plus haut» a été trouvée dans le *Kitāb el djilwa* (1), dans le *Kitāb el ḥabašī* (2), ainsi que dans le *Kitāb iʿtiqād ahl es sunna wa l djamāʿa* (3) et qu'elle est celle d'une famille de *pîr* appartenant au groupement des Dunbelî (4). Les signataires prétendent avoir seuls le droit de réclamer le tribut rituel (زكاة) aux *murîd* membres de cette communauté.

On peut laisser de côté ces gloses, ainsi que le préambule, qui n'ont été ajoutés au document que pour le faire servir aux intérêts de ses possesseurs successifs.

La pièce, dont la destination primitive n'avait sans doute rien d'utilitaire paraît être le fruit d'une compilation du *Kitāb manāqib eš Šeykh ʿAdī b. Musāfir* (5) et de quelques autres sources, aujourd'hui perdues. Elle présente une double importance historique. Tout d'abord, elle vient à l'appui de la thèse de M. A. Guidi sur les origines islamiques du Yezidisme: datée de 921 (1515-16), elle prouve qu'à cette époque tardive, certains membres de la secte conservaient un souvenir assez précis de la personnalité réelle de leur saint. Elle confirme, en outre, les hypothèses formulées par le savant italien sur la filiation des successeurs de ʿAdī (6).

Les diverses écritures que l'on trouve dans ce document,

(1) Œuvre de Ḥasan ibn ʿAdī, qu'il ne faut pas confondre avec le *Kitāb el djilwa* attribué aux Yezidis modernes : cf. ci-dessus, p. 5 et 34.

(2) Ce « Livre Abyssin » fait songer au « Livre Noir » (*Mishefa Reş*) : cf. ci-dessus, p. 5.

(3) Œuvre de Šeykh ʿAdī : cf. ci-dessus, p. 25.

(4) Cf. ci-dessus, p. 117-118.

(5) Cf. ci-dessus, p. 28 et 39.

(6) Cf. Guidi, *op. cit.*, p. 420-423.

[illegible]

[illegible]

[illegible] لبس من الشيخ سعيد الحار والشيخ ابي سعيد

[illegible] العراق والشام الحكماء المحققين وسلك مسالك الطريق

[illegible] دقيقة [illegible] قبلة الواقد وكعبة الوارد بدر الدين

لبس من الشيخ محمد القادري الشيخ محمد لبس من الشيخ علي

والد حسين ابن الشيخ الامام العالم العامل قدوة [illegible]

يوسف ابن الشيخ الامام [illegible]

ابن عليم والشيخ [illegible] والشيخ علي الرملي لبس من الشيخ [illegible] السعدي

الشيخ [illegible] العابد [illegible] الدين يوسف

لبس من الشيخ يوسف [illegible] والشيخ يوسف لبس من والده الشيخ

ابن الشيخ الامام [illegible] الدين [illegible]

يعقوب [illegible] والشيخ يعقوب الغساني لبس من الشيخ

[illegible]

[illegible] على ابن الشيخ الامام الهمام [illegible]

ابي بكر الغساني والشيخ ابو بكر لبس من الشيخ

Début du document de Cemîl axa.



Fin du document.



Fin du document.

d'autant plus dépourvues d'élégance que plus modernes, sont un peu le symbole de la décadence intellectuelle de la *ʿAdawiyya*.

TEXTE

N. B. Les passages entre crochets sont ceux qui ont dû être restitués par suite des lacunes matérielles du manuscrit. Les membres de phrases soulignés ont été omis par le copiste et rétablis par nous. Nous respectons la graphie, souvent incorrecte, du manuscrit.

I. Préambule et généalogie de Šeykh ʿAdī.

[بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين] الرحيم مالك يوم الدين
اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم [صراط الذين أنعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا ال] ضالين امين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه وسلم تسليما [انمــا امره اذا اراد شيئا ان يقو]ل له كن فيكون
لا اله الا الله محمد رسول الله امره ان. . . . .
[بسم الله الر]حمن الرحيم قل اعوذ برب الفلق من شر مــا خلق ومن شر
غــاسق اذا وقب ومن شر النفا [ثات في العقد ومن شر حاسد اذا حسد
بسم ال]له الرحمن الرحيم قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس من شر
ال [وسواس الخنــاس الذى يوسوس فى صدور ال] ناس من الجنة والنــاس
بسم الله الرحمن الرحيم هارون الرشيد على . . . . ورضى
الله عن ابى بكر وعمر وعثمان وعلى و . . . . بن النسب
الشيخ عقيل الشيخ روح و. . . . . فى قبل كتابة الذى امره
بكبـ.ل . . . . هذيه الوثيقة اجــازة پير موسى الدنبلى
. . . . مقدر . . . . . . ولا سيما . . . . . . فى سائر
الافاق اهل السنة والجماعة بالاتفاق لا يعبؤن الغلاة وبدعة المبتدعين المراق
باقامة الشيخ الامام الحبر الهمام والبحر الطام شيخ مشايخ العراق والشام علم
علــماء الحقيقة وسلك مسالك الطريقة الى كل اشارة دقيقة انيقة قبــلة

الواقدين (1) كعبة الواردين بدر الدنيا والدين حسين ابن الشيخ الامام العالم العامل القدوة أبى المحاسن يوسف ابن الشيخ الامام المحقق المدقق برهان الدنيا والدين ابراهيم ابن الشيخ الامام العابد الزاهد زين الدنيا والدين يوسف ابن الشيخ الامام شرف الدنيا والدين موسى ابن الشيخ الامام والقدوة الهمام الناسك السالك الولى علاء الدنيا والدين على ابن الشيخ الامام قدوة اهل مصر والشام صاحب الكرامات الظاهرة والمكاشفات الباهرة زين الدنيا والدين (2) نزيل القرافة بالقاهرة وضريحه بالزاوية العدوية ظاهر المدينة (3) ولو لم يكن البحر حقيقة لما علت فوق قبته السفينة الشهير بلقبه زين الدين يوسف ابن الشيخ شرف الدنيا والدين محمد (4) ابن الشيخ الامام بدر الدنيا والدين حسن (5) ابن سلطان العابدين وامام الزاهدين وحيد دهره وفريد [عصره] الشيخ عدى (6) ابن الشيخ الامام علم الاعلام بركة الانام الشيخ ابى البركات (7) ابن الشيخ الامام صاحب الكرامات التى هى كالبحر الشيخ صخر (8) وهو اخو الشيخ الامام شيخ مشايخ الاسلام الغوث الربانى والقطب الصمدانى الشيخ عدى الاعزب الذى قال فى حقه السيد عبد القادر الكيلانى لو ان النبوة بالمجاهدة لنالها عدى بن مسافر (9) وقال رضى الله عنه وقد صحبه الخضر عليه السلام انت الذى موسى لم يستطع معك صبرًا ولكن ها هنا رجل لا انت ولا موسى تستطيعان معه صبرًا الا وهو عدى ابن مسافر وكراماته اكثر من ان تحصى نفعنا الله تعالى ببركاته فى الدارين امين وهو

(1) Faute pour الوافدين.
(2) Cf. ci-dessus, p. 104-105.
(3) Cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 32.
(4) Cf. ci-dessus, p. 103.
(5) On lit dans l'interligne : واما الشيخ حسن ولد له الشيخ محمد والشيخ تقى الدين عمر والشيخ عثمان والشيخ على والشيخ ابو بكر الفنكى المدفون بين البيرة وقلعة المسلمين .
(6) Cf. ci-dessus, p. 34 et p. 101.
(7) Cf. ci-dessus, p. 33.
(8) Ṣakhr ibn Musāfir.
(9) Cette parole est également rapportée par le *Behdjet* et par le *Kitāb et manāqib*.

ابن الشيخ مسافر المــدفون ببقاع العزيز من ارض الشام بقرية تسمى ببيت فار والبيت الذى ولد فيه الشيخ يزار الى الان من جميع البلاد قد عمّر عليه البدرى الشيخ حسين المبدّا بذكره (1) مسجدا تقصده الجيرة رجاء لاستجاب دعائهم فيه واستخلف عليه النقبا ومد يده فى اخذ العهود بالتوبة فتاب على يده كثير مــن الناس نفعنا الله ببركاته آمين ولنعد الى نسب الشيخ الامام عدى ابن مسافر ابن الشيخ اسماعيل ابن شرف الدين موسى ابن (2) صحرا عبــد العزيز ابن شاذان ابن عمر ابن عبد العزيز ابن دقان ابن الحكم ابن العاص ابن امثه ابن عبــد شمس ابن مناف ابن قصى كلاب ابن مره ابن كعب ابن لوى ابن غالب ابن فهر وهو قريش ابن مــالك ابن النظر واسمه قيس ابن كنانه ابن خزيمه ابن مدركه ابن الياس ابن مضر ابن يزد ابن معد ابن عدنان ابن آد ابن ادد ابن اليسع ابن الهميسع ابن سلامــان ابن نبت ويقال نابت ابن حمل ابن قيدار ابن اسماعيل الذبيح ابن ابراهيم الخليل ابن تارخ وهو ازر ابن ناحوا ابن ساروع ابن ارغوا ابن مالع ابن غابر وهو هود النبي صلى الله عليــه وسلم ابن شالخ ابن ارفخشد ابن سام ابن نوح النبي صلى الله عليه وسلم ابن لملك ويمــك ابن متشولخ ابن اخنوخ وهو ادريس النبي صلى الله عليه وسلم ابن بادر مهلائيل ابن قينان ابن انوش ابن رهبة الله شيت ابن ابى محمد آدم صلى الله عليه وسلّم .

مشقه وعقه
منتشبهبقوفهونهر (?) .

ومن اعطا الزكاة لبيت بير صخر واخرج من طريقة الشيخ عدى والشيخ حسن ابن عدى .

(1) Sans doute Badr ed Dīn Ḥoseyn.

(2) Notre texte présente ici une lacune : en effet, la généalogie attribuée à ʿAdī par Ibn Khallikān (cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 13) et par les inscriptions de la Qarāfa (cf. *ibid.*, p. 32 et p. 34), ajoutent, après Mūsā : « b. Merwān b. el Ḥasan b. Merwān ».

وهـذا النسب الشريف المذكور اعلاه نسب العبد الفقير الى الله تعالى بير يوبو ابن بير جانكير الدنبلى المذكور اعلاه المستحق ما تفضل به جده قطب زمانه قبال تاريخه من زكاة طايفة الدنبليه عليه وعلى اهله وجماعتـه وطايفته وليس لاحد غيره وغير جماعتهم المذكورين اعلاه فى ما ذكر اعلاه من زكاة الدنبليه الاكراد المذكورين اعلاه حق ولا ولا (*sic*) مستحق وليس لهم الا الصدقة لا غيره وهذا وجدناه فى كتاب الجلوة وكتاب الجبشى وكتاب اعتقاد اهل السنة والجماعة فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع وعليم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ·

لبير يوبـه واخوه بير محمد ينتقل لابن بير محمد بير ابراهيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم(1) ·

وهـذه النسبة المباركة للپير يوسف الـدلقمه اوفو ابن پير عيسى ابن جهانكير واخوه پير شمس واولاد المذكور پير يوسف الكبير عمرو الذغير(2) شقيقه پير احمـد والذغير پير بوبكر والدريه الصالحه من التابعين من درية سيد بشر (?) ابن غنيمه وهاكذا وجدناه فى كتب الماضيين فمن بدله بعدما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع وعليم وصلى الله على محمد ·

وهـذا النسب الشريف المذكو نسب العبد الفقير الى الله تعالى پير حمو ابن بير غسان الذرية الصالحين من التابعين وهكذا وجدناه فى كتب الماضيين فمن بدله بعدما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع وعليم وصلى الله على سيدنا محمد وآله ·

بير حبيب ابن بير موسى   بير بولاد ابن بير موسى   بير سفر ابن بير موسى   بير ابن بير موسى (*sic*)   بير حسين ابن بير موسى ·

(1) Après بير محمد , le texte est d'une autre écriture.

(2) الصغير ·

II. Isnād d'initiation de Šeykh ʿAdī.

. . . . الشيخ عدى ابن مسافر
(قدس) الله سـ[ره] . . . . لبس من الشيخ عقيل . . .
المنبجى والشيخ عقيــل لبس من السيخ [مسلمة والشيخ] مسلمة لبس من
الشيخ ابى سعيد الحرار (1) والشيخ ابى سعيد لبس من الشيخ محمد القدسى
والشيخ محمد لبس من الشيخ على ابن عُليم والشيخ على من والــده عليم
والشيخ عُليم الرملى لبس من الشيخ عمار السعدى وعمار لبس من الشيخ يوسف
الغسانى والشيخ يوسف لبس من والده الشيخ يعقوب الغسانى والشيخ يعقوب
الغسانى لبس من الشيخ ابى بكر الغسانى والشيخ ابو بكر لبس من الشيخ
ابى سعيد الخدرى والشيخ ابى سعيد لبس من امير المؤمنين عمر ابن الخطاب
وعمر رضى الله عنــه لبس من النبى محمد صلى الله عليه وسلم والنبى لبس
من ربّ العالمين تبارك وتعالى وجبرائيل هو البَروانه اى السفير (2) .

III. Nisbat el futuwwa de Šeykh ʿAdī.

نسبة فتوة الشيخ عدى ابن مسافر نفعنا الله تعالى ببركاته الشيخ عدى
شرب الفتوة لحميد الاندلسى حميــد الاندلسى شرب لجعفر البالسى جعفر
البالسى شرب لمحمد الفاروقى محمد الفاروقى شرب لعلى العزازى على العزازى
شرب لموسى الدُنَيسرى موسى الدنيسرى شرب لابى الفتح الحمصى ابو الفتح
الحمصى شرب لاسد العينى اسد العينى شرب لجعفر الكوفى جعفر الكوفى
شر[ب] من الشيخ موسى الشيخ موسى شرب للقاضى شريح بالبصرة القاضى
شريح شرب لامير المومنين على ابن ابى طالب رضى الله عنه وكرم الله وجهه
الامام على شرب للنبى صلى الله عليه وسلم النبى عليه الصلاة والسلام شرب
لله وجبرائيل كان النقيب والبروانا والسلام .

(1) Peut-être الحراز .

(2) Les derniers personnages auxquels ce texte rattache ʿAdī ne sont pas ceux qui figurent dans la conclusion des *isnād* ordinaires.

IV. Liste des disciples de Šeykh ʿAdī.

ذكر الاربعين مريد الذى صحب الشيخ عدى بن مسافر في حياته

ألا إنّ أولياء الله لا خوفٌ عليهم ولا هم يَحزنون .

اولهم الشيخ عدى ابن مسافر — ثم مريده محمد ابن رش (1) — وحسن ابن مَم (2) — وقايد البوزى (3) — وابو بكر الحمصى — وعمر القبيصى — وعيسى ابن ابيه — ومحمد السنبكى (4) — وعبد العزيز الترثارى (5) — وجنيد الناخرورى — والشيخ جروان (6) — ومحمد الترنبوسي — وسعد الباهلى (7) — وحسن الحصرى — وخشف الدنيسرى (8) — وداود التخومى — وعمار الكلبي — ورسلان الهراس — وجمال ابن سلام — وقضيب البان الموصلى (9) — والشيخ نعمان — ومظفر السلامى — واسحاق الكردى —

(1) Cf. Mḥemmed Reşan, «*mālik el amṭār*», que cite Ismaʿīl beg *op. cit.*, p. 108.

(2) Cf. Pîr Ḥesen Meman, «chef des *pîr*», mentionné par Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 107.

(3) Le saint écrivit un traité à l'intention de ce *murīd* (cf. ci-dessus, p. 25 et p. 27). Le *Kitāb manāqib* donne Qā'id en Nūrī et non Qā'id el Būzī.

(4) Peut-être Abū Moḥammad eš Šunbukī, brigand kurde qui, s'étant converti, devint le maître d'Abū l Wafā' (cf. *Behdjet*, p. 134 et suivantes, ainsi que Šaʿrānī, *Ṭabaqāt*, p. 147).

(5) Le Ṯārṯār est un affluent de l'Euphrate, dans la région de Mossoul.

(6) Cf. Pîr Cerwa (Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 108).

(7) Cf. Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 108

(8) Donayser est une petite ville de la région de Mardine.

(9) Cf. *Behdjet*, p. 196. Ce saint semble avoir été, non pas un disciple de ʿAdī, mais un de ses compagnons d'études : il se trouva également en relations avec ʿAbd el Qādir el Djīlānī. Il mourut à Mossoul autour de 570 H. Qaḍīb el Bān est également connu par la tradition yezidie : cf. Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 108.

وسعيد البدوى — وعلى التوكل (1) — وخضر الهكارى — واحمد ابن قايد — وابراهيم الرومى — ومحمود القلانسى — وريحان عبد الشيخ — وداوود الحزنيدا (?) — وحماد البوازنجى (2) — وبشير ابن غنيم — وحسن البوزى — والحاج رجب البارسنقي (3) — والشيخ فتيان — وعمار المزرعى — ومبارك ابن اخيه (4) — وابراهيم القولسى (?) — والشيخ جواب (5) — ومحمد الذارانى — وابو بكر القرقورى — وداوود التخومى — وحسن ابو عراجه

فى مكارم الاخلاق كنوز الارزاق

V. *Liste des disciples de Šheykh Ḥasan.*

هذه نسبة بشير ابن غنيم وان مريدين للشيخ عدى ابن مسافر

طائفة الدنبليه ذكر اربعين مريديه يعطوا الزكاة لذرية

وان اخويه ابن غنيم الشيخ حسن بشير ابن غنيم

اولهم الحاج محمد الكفرزمارى — واسماعيل ابن القابله — وشمس الدين محمد الدمشقي — وخصر اللوبرانى — وحماد البوانجى — وبوبو الداحزانى (6) — وابو بكر الدندسى (?) — وبير بوبو (7) — ويحيى ابن حميد — والشيخ مطر (8) — والحاج على السترانى (9) — والشيخ حميد —

(1) Faute pour ʿAlī l Mutawakkil (cf. Frank, *op. cit.*, p. 79).

(2) Sans doute, «el Bawazīdjī». Bawāzīdj se trouve près de Takrit.

(3) Cf. el Ḥādjdj Radjab, cité par Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 106.

(4) C'est à dire, le neveu de ʿAdī : sans doute Abū l Barakāt.

(5) Peut-être Djewāb el Bakr, disciple, non pas de Šeykh ʿAdī mais de Wahhāb es Sindjārī (cf. *Behdjet*, p. 230).

(6) Cf. Bûbo Qelender et Pîr Bûb, cités par Ismaʿīl beg (*op. cit.*, p. 108 et 107).

(7) Cf. note précédente.

(8) Condisciple de Šeykh ʿAdī et non pas son élève. Il suivit l'enseignement de Abū l Wafā' (cf. *Behdjet*, p. 163-65).

(9) Cf. el Ḥādjdj ʿĀlī, mentionné par Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 106.

ـ وعبـد الحميد ـ والشيخ
بير محمد الدرحنى ـ والشيخ
دانى (2) ـ وعلى بو بكران ـ
والحاج على الموسكانى (3) ـ
راهيم ـ وعيسى اللبودى ـ
خطيب عيسى ـ وغديب ـ
ـ وبير خليل المهدى ـ ومحمد
ودى ـ ومحمدالنا . . . (?) ـ

عالى فى سنة واحد وعشر . . .

Alors que cet ou
nous avons eu comm
Khalīl beg Mardam beg
à celui dont on vient
partie des archives de
datée de 1004 H. Elle

(1) De Neyrab, près
(2) Cf. p. 233, n. 9.
(3) Cf. p. 233, n. 9.
(4) Cf. Omer Xala, Is
(5) Khalīl beg, desce
ḥammad b. Aḥmad pour
paragraphe suivant.

والشيخ زريب — والشيخ على ابن الكاف — وعبد
عرفى انكارى — ومحمد النيرابى (1) — وبير محمد
عيسى ابن سعيد البدوى — والحاج على الماردانى (2) —
وبير بيال السيّدارى — وبير دل اللبابيدى — والحاج على
وعمر الخوشفانى — والحاج ملى — والحاج ابراهيم —
وحسن الجنّارى — وعمر خالان (4) — وخطيب عيس
والحاج جكا الاربلى — وبوبو الخوابى — وبير خليل
اليبونى (؟) — وبوبو الداسانى (؟) — وموسى سبودى — و
وسلمان البكرى.

وصار ذالك النسب المبارك انشا الله تعالى فى سنة
وتسعماية.

* * *

cet ouvrage se trouvait déjà sous presse,
ı communication, grâce à l'obligeance de
dam beg, d'un second document, semblable
n vient de lire le texte. Cette pièce, qui fait
ives de famille du lettré damascain (5), est
I. Elle contient :

ab, près d'Alep.

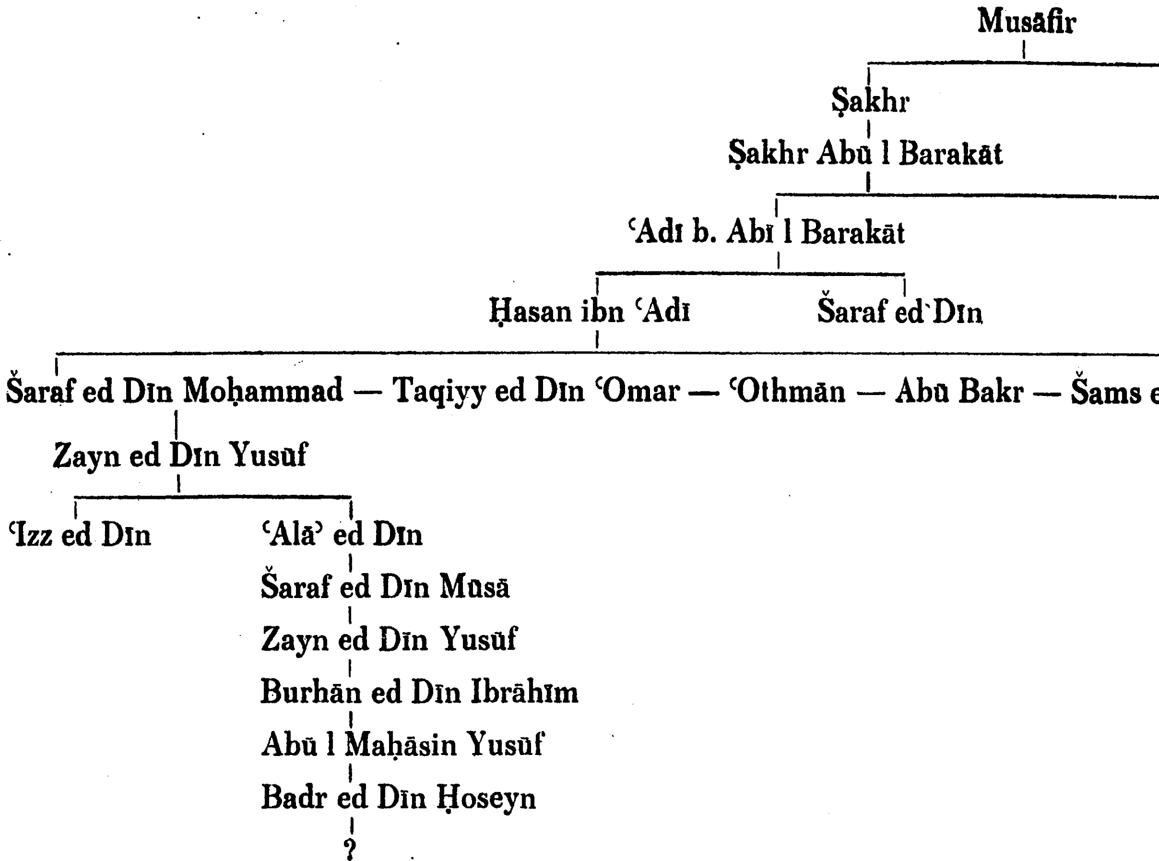
3, n. 9.

3, n. 9.

r Xala, Ismaʿīl beg, *op. cit.*, p. 108.

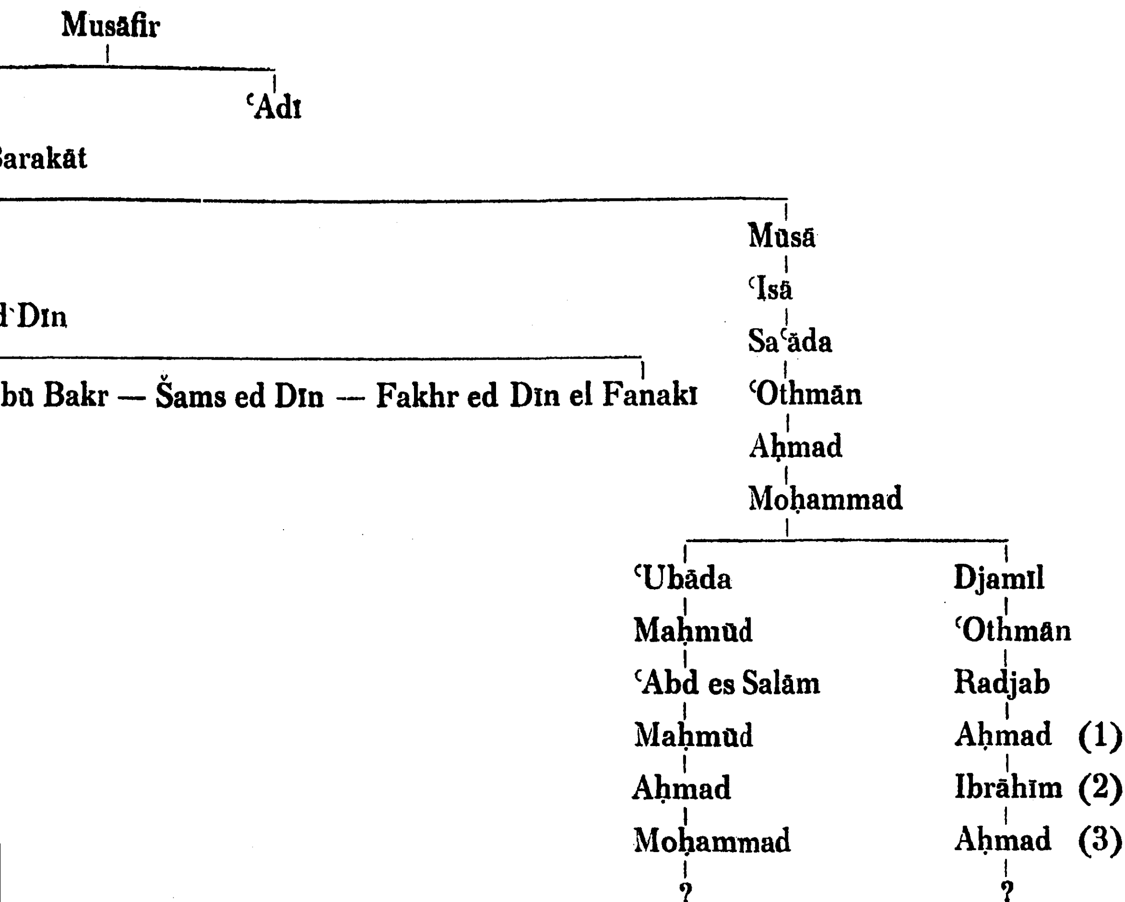
eg, descend par son arrière-grand-mère de Mo-
ad pour qui fut établie la généalogie reproduite au
nt.

GÉNÉALOGIE DES SUCCESSE



(1) Mort à Damas en 803 (cf. A. Taymūr, *op. ci*
(2) 777-840, cadi de Saïda (cf. A. Taymūr, *op. c*
(3) 807-878, cadi en Egypte, puis en Syrie (cf.

)ES SUCCESSEURS DE ʿADI



cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 39).
(cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 39).
e, puis en Syrie (cf. A. Taymūr, *op. cit.*, p. 39).

1° La généalogie d'un certain بن محمود
بن عبادة بن محمد بن احمد بن عثمان بن سعادة بن
خ ابى البركات اخو الشيخ الصالح المسلك عدى . . .

2° De longs extraits des notices co
Abū l Barakāt par Ibn Khallikān et pa
graphes, ainsi que le récit d'un certai
miracles, emprunté au *Behdjet*. Nous
reproduire la note suivante sur Beyt Fā
détails inédits et qui permet de jug
que conservait, au IXe siècle, la ʿ*Ad*

صخر) زاوية يقام بها الصلوات وذكر الله سبحانه
وهو مكان مبارك يستجاب به الدعوات وذكر لى
من اهل تلك المحلة وكان من الصالحين انه ما بات
رجها ولا يقدر احد ينام بها بانفراده من شدة الهيبة
اته بهــا فى بعض الاحيان وحده يعنى وان غيره لا
وجددت بها سماطاً للفقراء الواردين وغيرهم ممن
والده الشيخ مسافر وولده صخر بالقرب من الزاوية
على البقاع بقرية بيت فار وله كرامات ظاهرة . . .

3° L'*isnād* d'initiation de ʿAdɪ.

*
* *

Combinées avec les données de
M. A. Guidi (*op. cit.*, 422) et avec cel
A. Taymūr (cf. *op. cit.*, p. 39-41), les i
par les deux généalogies publiées ci-de
dresser le tableau que l'on trouvera ci-c

(1) Né en 806, mort en 874 (cf A. Taym
descendants de ce personnage n'étant pas n
cument de Khalīl beg, il semble que cette
soit la copie d'une autre, plus ancienne.

(2) 782-868 ; né à Beyt Far (cf. A. Tayn

محمد (1) بن احمد (2) بن محمود ...
بن عبد السلام بن محمود بن عُبادة ...
عيسى بن موسى بن الشيخ ابى البر...

...otices consacrées à ʿAdī et
...in et par leurs autres bio-
...n certain nombre de leurs
...t. Nous nous bornerons à
...Beyt Fār, qui contient des
... de juger de l'importance
..., la *ʿAdawiyya* en Syrie :

وموضع مولدهما (عدى وصخر) زاو...
وتعالى فى غالب الاوقات وهو مكا...
بعض من كان يتردد اليها من اهل ت...
بها جنباً الا وجد ملقاً خارجها ولا يق...
وكان رحمه الله يفتخر ببياته بهـا ...
يقدر على ذلك من الخوف وجدت...
يحضر من المسافرين وقبر والده الشي...
على تل وعليه قبة مشرفة على البقاع ...

...e ʿAdī.

...nées de la liste établie par
... avec celles de l'ouvrage de
...1), les indications fournies
...ées ci-dessus permettent de
...vera ci-contre.

... A. Taymūr, *op. cit.*, p. 40). Les
...ant pas mentionnés dans le do-
...que cette pièce, datée de 1004
...nne.

... A. Taymūr, *op. cit.*, p. 40).

ANNEXE II

TEXTES KURDES

I. LA PRISE DE STAMBOUL PAR SULTAN ÊZÎ

(Djebel Simʿān)

Roja Sultan Êzî eskerê xa kişand ser Îstambûlê, hijde hezar çadir li ser beḥrê vegirt. Masîya serê xa ra kir, hevenê çadirê dekartkê masîya girêda. Ehelê Îstambûlê qom bû. Qadî şiro şand cem Sultan Êzî. Go : « Here, îslam bike ! ». Çû, li ber beḥrê, sekinî, ban kir : « Ez kewerim (1) cem te ». Ban kir. Sultan Êzî go : «Bêje : — Bi iznê Sultan Êzî ! ». Av cemedî, çû cem Sultan Êzî, Qadi şiro go ji Sultan Êzî re : «Were, îslam bibe !». Sultan Êzî go ji Qadî şiro re : «Were, êzîdî bibe ! ». Qadi şiro go : «Ez nabim, ez Mḥemmed ber nadim !». Sultan Êzî go ji Qadî şiro re : « Kas ra ke, çîçek danî ser nînoka xa». Go : «Balêse ! ». Weqtê alist, li ezmana

(1) Pour : *ezê werim* (il faudrait : *ezê herim*). Cette forme de futur est particulière au dialecte du Kurd Dagh et du Djebel Simʿān. *Ke* ou *ka* est une interjection ordinairement employé dans le sens de « Allons ! ».

qapi ve bû. Nihêrî Şêx Hadî li ser kursîyê rûniştî ye Dinya û axêret ji Qadî şiro vexwîya bû. Qadî şiro go: « Şabaş, ya Sultan Êzî!». Ra bû, raqisî. Ehelê Istambûlê got: «Me Qadî şiro şand li cem Sultan Êzî, ki islam bike, rabû, jê re raqisî!». Ehelê Istambûlê bi kevira bi Qadî şiro ket. Weqta kevir hatin, Sultan Êzî got: «Were pîvaz!». Hev kevirê wan davêt bû pîvaz.

Qîza Qostantîn çû cem bavkê, got: «Ḥakimek hatî ye ser te, lazim e tu text teslîm kê». Qostantîn go: «Ez text teslîm nakim!». Qîzê go: «Şertekê min heye; şertê pûç kir, tû ê mejbûr text teslîm kê». Qîzkê sê masî girtin, di rûn de kawirandin. Kirna satilê û sert satilê tijê rûn kir, devê satilê girê da û da dest miroveki xa, şand ji Sultan Êzî re. Çû, li ber beḥrê sakinî, hev mirove. Bana Sultan Êzî kir, go: «Ez kewerme cem te, beḥr e û av e, ez nikam werim!». Sultan Êzî go ba wî mirovê: «Tu ê bêji:—Bi destûrê Sultan Êzî». Go: «Bi destûrê Sultan Êzî!». Av pêşê cemedî. Çû cem Sultan Êzî, satil pêşê danî. Go: «Çi ye hev?». Wî jêre fetilî, go: «Ya Sultan Êzî, hev e qîza Qostantîn ji te re şand». Go: «Satil ve na ke, şande bibe je kodan anî». Satil ra kir, bir, çû. Ber li pêşiya qîzê Qostantîn danî. Qostantîn satil ve kir, sekir ki satil tija av e; sekir sê masî tide ne, kesk e, di nav satilê digerî.

Paşê, Hejîya Sofîya go: «Lazim e, bi emrê Rebb el ʿAlemîn tu text teslîm bike; qerarê te temam bû!». Qostantîn ji qîzê re go: «Ez ser text da nim û ez teslîm nakîm». Hejîya Sofîya go bavê xa: «Ya Saḥib el qerar, heva bi qerarê Rebb el ʿAlemîn e!». Kitab ve kir, go: «Seke, weʿd temam bûye, heke tu text teslîm nake, ezê ḥikim li te bikim». Qostantîn text teslîm nakir. Sultan Êzî nifir lê kir, kor kir, û dûʿa lê kir, sax kir, nûr pêşê kirê, go: «Ya Qostantîn, heke tu text teslîm kê, teslîm ke, û teslîm nakê, ezê te bi kevir kim, bi ḥeqqîya Rebb el ʿAlemîn». Paşê, Qostantîn text teslîmê Sultan Êzî kir. Sultan Êzî heftê û dû sal

li ser text rûnişt û ḥikim kir. Paşê heftê û dû sal, bi emrê Xodê, text teslîmê Osman Ciq kir. Sultan Êzî go ji Osman re, go : «Ya Osman, hezar nabe do hezar, heger ki tu milletê min rakê ferman, ezê li te ra kim êxer zeman» (1).

II. LA FIN DU MONDE

(Djebel Simʿān)

Osman miroveké mumnîn ji mala Ibrahîm Xelîl bû ; heft çara çû cennetê. Çû cem Sultan Êzî, go : «Ya Sultan Êzî, tu derê ko ?». Go : «Ez diçim Istambûlê, text bistînim ji Qostantîn». Sultan Êzî go : «Osman, tu hatê çî ?». Go : «Ez hatim, wekê te text stand, min divêt tu text bidê min !». Sultan Êzî gote Osman, go :«Weʿd be, wekê min text stand ji Qostantîn, ezê bidim te, li ser destê Xodê». Wekê Sultan Êzî heftê û dû sal rûnişt ser text, Osman hate cem Sultan Êzî, go : «Ya Sultan Êzî, weqta kê de ez hatim cem te, te qerar da min, wekê te go : — Hege min text stand, ezê bidim te. Kanî weʿdê te ?». Sultan Êzî go : «Soz li cem mirovê ḥirre !». Û go : «Ez jî ḥirrim !». Sultan Êzî ser text dihat, got : «Were Osman, ser text rûni !». Wekê Osman rûnişt, Sultan Êzî gote Osman, go : «Hev textê min e, je te re bidamane, sal bi sal, tü ê dirav bidê ; heke tu li milletê min rakê ferman, ezê li te ra kim êxer zeman !». Osman gote Sultan Êzî, go : «Tü ê çi li Osman ra kê ?». Go : «Ezê Lolo lê ra kim, û çi kasa ejnebî heye, ezê li te ra kim û ezê te xerab bikim, heta weʿdê te temam bibe». Sultan Êzî go : «Qerarê te temam bû, tu jî ser text dihatî, ezê ʿÎsa dim ; text wê here Misrê ; ʿÎsa li ser rûni çêl salê. ʿÎsa Sultan be û Şerfedîn bi muhdî be çêl salê. Weqta ki çêl salê temam bû, ʿÎsa jî ser

(1) Voir la traduction ci-dessus, p. 62-64.

text daye. ᶜÎsa û Şerfedîn wê herin li ber çiyayê Qaf Daẍi. Li wê derê dimirin Şerfedîn û ᶜÎsa. Rebb el ᶜAlemîn emrê Cibraîl bike ki : «Tu ê here qapîyê Qaf Daẍê veke, jê biderxê Hacûc». Heft sala Hacûc wê ḥikim bike. Paşê, Macûc rabe, Hacûc bikoje. Çêl salê Macûc ḥikim bike ; pêş va (1), rabe Masûrê Hellac. Masûrê Hellac dinê bijene, dinya hemû dûz bike. Ji pêş va, bayê rabe li ser erdê Şamê, bayê lêxe, hemû dûz ke, wekê hêkekê. Erdê konaẍê sê roja vexwîya bike... (2).

III. HISTOIRE DE ŞÊXO BEKIR

(Djebel Simᶜān)

Şêxo Bekir ᶜezîzê Rebb el ᶜAlemîn bû. Xodê lê ẍezibî, rakir, şanda Beẍdayê. Heft sala Şêxo Bekir hişt li Beẍdayê. Şêxo Bekir sefîl bû, pars kir heft sala. Rebb el ᶜAlemîn emrê Cibraîl kir ; heft qeçik (3) birin, di mala wî de danîn. Hev qeçika hemû hinek kor bûn, hinek saket bûn û hinek jê çalmiş bûn. Rebb el ᶜAlemîn Şêxo Bekir hata rehmê. Şêxo Bekir çû mala xa, nihêrî di hindiro de heft qeçik in. Şêxo Bekir go : «Ya Rebb el ᶜAlemîn, hev hindik e ki te bi min kir û hên te hev heft qeçik ji mi re şandin !». Şêxo Bekir nihêrî her heft qeçik didani girî ji nêzara, Şêxo Bekir fetilî nav bajarê Beẍdayê, digerî li ziqaqa û dida girî. Qîza Qadî nihêrî di konakê de derwîşek li sûqê dida girî. Dilê qîza Qadî pê dişewitî, qîza Qadî, ban kir go : «Ya derwîş, tu were cem min, ezê xastina te bidima te». Şêxo Bekir go : «Ez nêm, ez ne hû mirova me !». Qîza Qadî go : «Derwîş, were, ez zanim xastina te çi ye ; li boyê Rebb el ᶜAlemîn, xastina te ez bidima te». Şêxo Bekir çû cem qîza Qadî.

(1) Pour *paşê va.*
(2) Voir la traduction ci-dessus, p. 65-66.
(3) *Qeçik* : garçon ; *keçik* : fille.

Qîza Qadî fetilî, pişta xa da Şêxo Bekir, go : «Ya derwîşim, tu kezîya mi qot ke, çê lazimê te ye ji xa re bistîne». Kezîya qîzkê hemû zêr bû, yaqût û elmas bû. Li vê weqtê çavê miroveki yehûdî lê bû. Şêxo Bekir çû, hev kezîya da firnecî. Got ji firnecî re : «Hev ji te re û tu ê bidê min nanî». Wekê firnecî dît, sekir ḥeqqê wî ne li tîrek nane, hev ne tê kirîn û netê firûtin, ḥeqqê wî gelek e. Firnecî got : «Ya derwîşim, ezê bidima te nan, wa lakin, min divêt tu her ro werê bistînê bo mala xa barek nan, heya salekê, û heger ki be^cdê salekê tiştekî te li cem min zêde bû, lazim e tu ji mi re helal bikê».

Mirovê yehûdî, wekê dî Şêxo Bekir kezîya qîza Qadî qot kir, çû, xeber da bavê keçikê. Gota Qadî : «Dilê qîza te kete derwîşkî». Qadî sûr ra kir û çû. Çûya qîza xa ki bikoje. Wekê çû nik qîza xa, qîz terşîya ji terse re, bezîya destê bavê xa. Go : «Bavo, ti cara tu ne hatî cem min!». Qîzik di ber Rebb el ^cAlemîn gerî, go : «Ya Rebb el ^cAlemîn, min xêr kir û hev xêr bû şirr, li min gerî!». Rebb el ^cAlemîn Cibraîl şand, hat, dest li pişta keçikê xist, kezîyê wê, wekê berê bû. Qadî go : «Keça min, tu pişta xa bifetilî mi!». Qadî nihêrî kezîyê qeça wî temam e, ban kir hê yehûdî, got: «Were, binêre kezîyê qîza min û hev kezîya te çêkirî ye!». Wekê hat, nihêrî, sekir ko kezî çêkirina destê wî ye. Qadî got yehûdî, go : «Hev kezî te çêkirî yê, lê na ?». Got : «Belê, hev kezîya min çêkirî ye». Qadî şûr kişand, li stîyê yehûdî xist, koşt.

Paşê, Şêxo Bekir qeçik anîn, hatin mala Şêx Hadî, heya niha, miqamê wa li Laleşê ye.

Traduction.

Şêxo Bekir était chéri du Seigneur des Deux Mondes. [Un jour, cependant], Dieu se fâcha contre lui et l'envoya à Bagdad. Il y passa sept ans, menant une vie misérable ; il mendia durant sept années. Le Seigneur ordonna à Gabriel

de prendre sept garçons et de les placer dans la maison de Şêxo Bekir. Ces garçons étaient tous aveugles, muets ou boiteux (?). Le Seigneur eut pitié de Şêxo Bekir. Lorsque celui-ci rentra chez lui, il trouva les enfants et dit : «O Seigneur, c'était trop peu, ce que tu m'avais fait ! voici, de plus, que tu m'as envoyé ces sept garçons ! ». Il vit que les petits pleuraient, tant ils avaient faim. Il retourna à la ville de Bagdad. Il errait par les rues et pleurait. De son logis, la fille du cadi aperçut un pauvre homme qui pleurait dans la rue. Son cœur fut touché. Elle cria : « O mendiant ! viens chez moi, je te donnerai ce que tu désires ! ». Şêxo Bekir répondit : « Je n'irai pas, je ne suis pas de ces gens-là ! » (1). « Pauvre homme, viens, je sais quel est ton désir, je te donnerai ce que tu veux, pour l'amour du Seigneur». Şêxo Bekir alla chez la fille du cadi. Celle-ci se retourna et, lui montrant son dos : « Pauvre homme, coupe ma chevelure, prends [-en] ce qu'il te faut». La chevelure de la fille du cadi était toute d'or, de rubis et d'émeraudes.

A ce moment, un Juif aperçut Şêxo Bekir.

Şêxo Bekir porta ces cheveux au boulanger et lui dit : « Ceci est pour toi, tu me donneras du pain». Lorsque le boulanger vit cette chevelure, il comprit que le prix n'en était pas un *roṭol* de pain, qu'elle ne pouvait ni s'acheter ni se vendre, qu'elle valait très cher. Il dit : « O mon pauvre homme, je te donnerai du pain, mais je veux que, pendant un an, tu viennes en chercher, chaque jour, une charge pour ta maison, et si, après cela, je te redois quelque chose, il faudra que tu m'en fasses remise».

Le Juif, ayant vu Şêxo Bekir couper la chevelure de la fille du cadi, alla en informer le père et lui dit : « Ta fille s'est amourachée d'un mendiant». Le cadi prit son sabre et s'en fut. Il s'en fut tuer sa fille. Lorsqu'il arriva chez

(1) Il se méprend sur les intentions de la jeune fille.

elle, celle-ci eut très peur; elle courut [baiser] la main de son père: «Père, tu n'es jamais venu chez moi ! ». Elle s'adressa au Seigneur et dit: « O Seigneur des Deux Mondes j'ai fait le bien et ce bien se retourne en mal contre moi !». Le Seigneur des Deux Mondes lui envoya Gabriel. Celui-ci frappa de la main le dos de la jeune fille, dont la chevelure redevint comme auparavant. Le cadi dit: «Ma fille, retourne-toi». Il vit que la chevelure de sa fille était intacte. Il appela ce Juif et lui dit: «Viens voir les cheveux de ma fille ! C'est toi qui les as faits, ces cheveux !». Lorsque celui-ci fut venu et eut vu, il reconnut avoir fabriqué les cheveux, de sa propre main. Le cadi dit au Juif: «Ces cheveux, est-ce toi qui les as faits, ou non ?». « Oui, ces cheveux, c'est moi qui les ai faits !». Le Cadi tira son sabre, en frappa le Juif au cou et le tua.

Ensuite, Şêxo Bekir emmena les enfants. Il vint à la Maison de Şêx Hadî. Aujourd'hui encore, ils ont leur *maqām* à Laleş (1).

IV. HISTOIRE DES GAWIR

(Djebel Sindjār)

Gawir il çiyayê me bû. Meskenê wa Şîlo bû. ʿElîyê Şêr il zikê daka xwe de bû. Xodê kerem jê re kir, xelatî lê kir. Meznê Gêwir gota meḥqûlê xwe, go: «Zarokê il zikê daka xwe de ye ; heke ev zarok bû û mezin bû, ewê me ji vir bike der». Gota meḥqûla: «Emê zikê jinkê biqelêşin û zarok ij zik bavêjin, da bimirî». X̌ûlama jinkê hebû, ev jî biḥemlê

(1) Il existe, à Beʿşîqa, un lieu saint consacré à Şêxo Bekir (cf. Anastase Marie, *op. cit.*, p. 397). Ismaʿîl beg fait de ce saint un contemporain de Şêx Hadî et l'intitule «*raʾīs el foqarā*» (cf. *op. cit.*, p. 106).

bû. Çûna bal, go: «Me ev jinkê divê». Daka ʿElîyê Şêr vêşart. Xûlama wê şerjê kir, zikê wê qelaşt. Nêrî keçikekê di zikê wê de. Çûna ba meznê xwe, go: «Tarîxa te derewa dike, me jinik şerjê kir û me zikê wê qelaşt; keçikek il zikê wê de bû». Gotê: «Tarîxa te derewa dike».

Meznê Gêwir sund xwar, got: «Dowanzde sal, tarîxa xwe de ez dernêxim!». Beʿdê dowanzde sala, tarîxa xwe de nêrî. Ne ev jinik şerjê kir, yeka dî şerjê kir bedela wê. meznê Gêwir banê meḥqûlê xwe kir. Go: «We ez derewîn derêxistim: ve ye ev kurik mezin bû». Xodê kerem daye wî. Zilfeqar jê re şand. Dindila ba Gêwir bû. Ti kes nediheband hekê zilamê digirt, dikuşt. ʿElîyê Şêr bihîst Dindila nêv Gêwir e. Xwe belengaz kir. Çû nêv Gêwir; çû male xwedanê Dindilê, gotê: «Ezê bimi xûlamê te». Gotê: «Tu çi şixilê dikê?» Go: «Ez kêrî seysîyê hespa te». Go: «Hespekê min e». Go: «Tu karî wî birî û ceh bidîyê». Go: «Ezê av bidim û ezê ceh bidimê». Go: «Hekê zilamê dî, dikuje». Go: «Xem nîne!». Çû derê Dindilê, ve kir. Vê re kelimî, go: «Heyvana Xodê, Xodê Zilfeqar ji mi re şand, û bi emrê Xodê, Dindila nêv Gêwir e!». Xodê gota ʿElîyê Şêr, go: «Mi da te; kuştina Gêwirê bi destê te». Mahekî xûlametî kir. Dindilê gotê, go: «Mi derêx». Dindilâ ij odê derêxist, dinya Dindilê baz da. Gota meznê Gêwir, go: «Ev hespa te ye, û zilam hemû dikuştin û bi vî re deng nake!». Lê swar bû. Go: «Bi xatirê we!». Il Gêwir bû hawar. Go: «Hespa te bir û çû!». Ew kete nêv Gêwir û her çê gihiştê kuşt, û derketê ij Çiyayê Şîngalê û ʿElîyê Şêr kete pê; heta beḥrê pê der baz kir. Ij wê rojê heta vê rojê, Gawir ne vagirîye û tarîxa wan ne xwîyaye. Gawir zanî kê milkê kîye (1).

(1) Cf. traduction, ci-dessus, p. 134-136.

ANNEXE III

LISTE DES ZIYARET DU DJEBEL SINDJAR ET DU DJEBEL SIMʿĀN

A. DJEBEL SINDJĀR

N. B. Les noms indiqués entre parenthèses sont ceux des localités où se trouvent les *ziyaret*. Les numéros renvoient à la Carte II.

1. *Bilêlê ʿEbeş (Semmoqa).*

Peu fréquenté.

2. *Şê Şims (Cefrîya).*

Coupole; on y demande la guérison des maladies des yeux. Fête: au milieu de l'été. Gardien: Şêx Ḥacê Mêso (Şê Şims).

3. *Amadîn (Hellîcîyan).*

Coupole; guérit de la folie.

4. *Şê Bilqasim (Çerse).*

Coupole et arbre sacré (chêne). Les gens qui souffrent des oreilles se guérissent introduisant dans l'organe malade

un gland cueilli sur cet arbre. Fête : à la fin de l'automne. Gardien : Şêx Xelefê Mîrza.

5. Şêx Rûmî (Qûwêsa).

Peu fréquenté.

6. Şerfedîn (ʿEldîna).

Coupole. Guérit toutes les maladies. Fête: après la récolte des figues. Gardien : Şêx Xelef (de Şê Amadîn). C'est le plus populaire de tous les *ziyaret* du Sindjār.

7. Amadîn (Mîhîrkan).

Coupole. Fête : à la fin de l'automne ; très fréquenté. Gardien : Şêx Xelef.

8. Çêl Mêra.

Ce *ziyaret* se trouve au point culminant de la Montagne. Il comprend une caverne et une coupole, voisines l'une de l'autre. Çêl Mêra signifie les « Quarante Hommes ». D'après la légende, ces quarante hommes sont quarante anges cavaliers qui se trouvaient au service de Ferxedîn, lorsque celui-ci vivait sur terre. Depuis qu'il est remonté au ciel, ils attendent la venue d'un prince yezidi digne d'être secouru par eux ; ils aideront ce chef à asseoir sa domination sur le monde entier.

Si l'on porte avec soi un peu de terre ramassée auprès de Çêl Mêra, on peut braver tous les dangers. Le sanctuaire est très visité, mais uniquement par les tribus *cenewîya.*

9. Pîr Zekerî (près de Balad).

Ziyaret musulman, fréquenté par les membres de toutes les confessions. Fête : à la fin de l'automne.

10. Evdelʿezîz (Mejlûnîyê).

Coupole. Visité surtout par les Xiran. Gardien : Şêx Reşo.

Qember ᶜElî (près de Balad).

Ziyaret musulman, également fréquenté par les Yezidis.

Şêx Berkat (Benexsê).

Coupole. Un peu de terre ramassée auprès de ce *ziyaret* guérit les bestiaux de la gale.

ᶜEvdelqadir (Mejlûnîyê).

Coupole.

B. DJEBEL SIMᶜĀN

N. B. Les numéros renvoient à la Carte III.

1. Parsa Hanûm (Qestel).

Coupole. Aucune spécialité.

2. Şêx Ḥêmet (Qestel).

Coupole voisine d'une caverne. Les femmes s'y rendent le Vendredi et y portent leur repas. La terre de ce *ziyaret* guérit les maladies des yeux.

3. Şêx Ẍerîb (Sinkellê).

Coupole et arbre sacré (pin).

Brîm Sadiq et ᶜEvdelmemman (entre Meşᶜelê et Qatme).

Cibb Rabî (ᶜAzāz).

Source qui se trouve actuellement à l'intérieur du jardin de la Municipalité.

4. Çêl Xanê (près de ᶜErşê Qîbar).

De même que celui de Çêl Mêra, au Sindjār, ce *ziyaret* est dédié aux quarante anges de Ferxedîn. Il est constitué par une caverne située à flanc de montagne ; on y accède en

suivant le lit d'un torrent, la plupart du temps à sec. Le sol de la grotte est couvert de stalagmites en forme de seins. L'eau qui suinte du plafond se rassemble dans une petite cuvette naturelle et les femmes en boivent pour avoir du lait. A l'extérieur, se trouvent deux arbres sacrés : un figuier, aux branches duquel les pèlerins enroulent des chiffons, et un olivier, dont il est interdit de cueillir les fruits. Le sanctuaire est entouré par un *ḥarīm* dont les limites coïncidaient, autrefois, avec celles d'un bois de chênes verts qui fut détruit, paraît-il, par les Turcs, pendant la Guerre ; il n'en subsiste que quelques massifs clairsemés. A quelques centaines de de mètres à l'Est de Çêl Xanê, s'élève un gros arbre, auquel s'adosse le *maqām* de *Melek Hadî*. Cet édifice, simple pile de pierres, aurait été construit par Şêx Hadî, à l'issue d'une retraite de quarante jours passée à Çêl Xanê. Le saint se serait servi de lait pour pétrir son mortier.

Chaque printemps, les Yezidis et les Musulmans des villages environnants se réunissent à Çêl Xanê. Ils immolent des animaux qu'ils mangent sur place. Chaque famille a son emplacement réservé sur l'un des rochers qui avoisinent l'entrée de la grotte. Naturellement, les notables occupent les plus proches du sanctuaire.

5. *Melek Hadî.*

6. *Çêl Xanê.*

Ce *ziyaret*, voisin du premier Çêl Xanê, est également constitué par une caverne. Il est moins populaire et l'on ne s'y rend que pour obtenir la guérison des rhumatismes.

7. *Şêx Sefîl (près de Turunde).*

Enclos de pierres au pied de la Montagne. Les gens qui souffrent de rhumatismes s'y rendent en pèlerinage et y portent des volailles qu'ils tuent et qu'ils mangent sur place ;

ce repas achevé, ils frottent avec de la terre leurs membres malades.

8. Şê ʿEvdelqadir (Turunde).

Quelques arbres sacrés, une coupole grossièrement construite et une source dans laquelle nagent de gros poissons qu'il est interdit de pêcher. Malgré la sainteté du lieu, les femmes ne craignent pas de venir y laver leur vaisselle et leur linge (1).

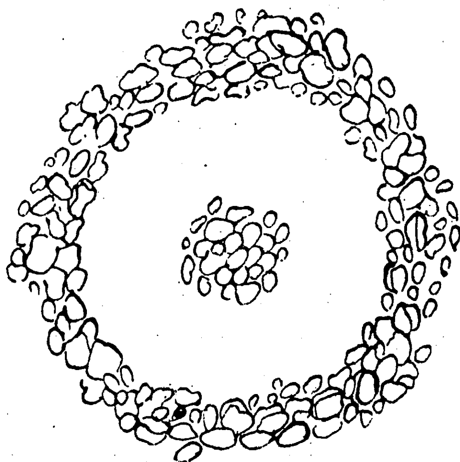


FIGURE V.

Ziyaret de Şêx Sefîl.

Şêx Sefîl (Karabaş).

Şêx Seʿîdî (Karabaş).

Şêx Mḥemmed (Karabaş).

(1) A Behzanê, au Cheikhan, se trouve également une source qui contient des poissons sacrés. Elle jaillit au pied d'un arbre. Ce *ziyaret* s'appelle Şêx Beko. Il est visité par les fiévreux qui suspendent un fragment de leurs vêtements aux branches de l'arbre après avoir jeté un peu de pain aux poissons.

Şêx ʿEvderreḥman bin ʿEwfî (Karabaş).

Les femmes stériles s'y rendent pour obtenir des enfants.

9. Şêx Ḥelîf Xelîfê Şêx Hadî (Basûta).

Coupole bien construite, voisine d'une source. Fréquenté par les rhumatisants et par les femmes stériles. Pour voir leurs vœux exaucés, celles-ci plantent de petits bâtons dans le sol, à l'intérieur du sanctuaire. Jusqu'à ces dernières années, les gens de Borc ʿEvdalo venaient enterrer leurs morts autour de ce *ziyaret*. Les habitants de Basûta leur en ont récemment refusé l'accès.

10. Borc ʿEvdalo.

Ce village possède une source entourée d'un bosquet ; ce lieu est en passe de devenir un *ziyaret*, bien que n'ayant ni vertus spéciales, ni même de nom. On y enterre les morts, depuis qu'on ne peut plus le faire à Basûta.

11. Şêx Mḥemmed (au dessus de Ẍezewîyê).

Enclos de pierre, dans la montagne. Rhumatismes.

12. Şêx Rikkêbê Şaderê (Şêx Xidir).

13. Ebû Keʿb (Ebû Keʿb).

14. Şêx ʿElî (Bosûfan).

Belle coupole, construite avec des matériaux antiques (un bas relief est encastré dans le mur).

15. Şêx Berkat (au sommet de la montagne du même nom).

Coupole. Très visité, il guérit toutes les maladies (1).

16. Şêx Qessab (Gundê Mezin).

Coupole à flanc de coteau. A l'intérieur, se trouve un

(1) Le sommet du Djebel était occupé, dans l'antiquité, par un sanctuaire dédié à Ζευς Μάδβαχος et à Σελάμανες.

tombeau qui semble moderne. Deux blocs de pierre creusés en forme d'auges recueillent l'eau qui suinte du plafond; celle-ci guérit les maladies des yeux.

C. KÈKÊ ʿEZÎZ

Bien que ce sanctuaire soit situé en dehors des régions que nous avons étudiées, nous croyons devoir en dire quelques mots, à cause de son importance. Kekê ʿEzîz se trouve dans le Kara Dagh, à Qoştanê (caza de Rumqellê). Le lieu saint est constitué par une caverne que l'on a artificiellement divisée en trois vastes pièces. Les pèlerins ne pouvaient pénétrer que dans les deux premières, l'accès de la troisième étant réservé aux seuls gardiens du lieu. A l'intérieur de cette dernière chambre, se trouvait une crevasse d'où s'échappaient des vapeurs sulfureuses (1). Le *ziyaret* était dédié à un disciple de Şêx Hadî, dont on a oublié l'identité réelle et dont on ne se rappelle que le surnom (Kekê ʿEziz signifie « le frère chéri »). Quelques *feqîran* entretenaient le sanctuaire et touchaient les revenus des biens qui lui étaient rattachés. Ils étaient en outre possesseurs de deux *tawûs.*

A une heure de marche de Kekê ʿEziz, se trouvait une autre caverne, consacrée à Şêx Mend. On y conservait les vêtements qui avaient appartenu au saint.

Lorsque, vers 1925, les Turcs détruisirent ces deux *ziyaret,* toutes les reliques qui s'y trouvaient furent secrètement transportées en Syrie, chez Derwîş aẍa, père de Cemîl aẍa. Elles sont actuellement la propriété de ce dernier, qui les expose une fois par an. Cemîl possédait également les documents relatifs aux biens *waqf* de Kekê ʿEziz; il les traduisit du turc en arabe et détruisit les originaux, devenus, croyait-il, sans intérêt. Lorsqu'il voulut nous montrer son travail, il s'aperçut qu'il l'avait égaré.

(1) Le père jésuite dont P. Perdrizet a publié le récit, visita Kekê ʿEziz. Il décrit ce phénomène, dans lequel il voit une œuvre du démon.



Le tombeau de Derwîş axa.



Çêl Xanê.

tombeau qui semble moderne. Deux blocs de pierre creusés en forme d'auges recueillent l'eau qui suinte du plafond; celle-ci guérit les maladies des yeux.

C. KÈKÊ ʿEZÎZ

Bien que ce sanctuaire soit situé en dehors des régions que nous avons étudiées, nous croyons devoir en dire quelques mots, à cause de son importance. Kekê ʿEzîz se trouve dans le Kara Dagh, à Qoṣtanê (caza de Rumqellê). Le lieu saint est constitué par une caverne que l'on a artificiellement divisée en trois vastes pièces. Les pèlerins ne pouvaient pénétrer que dans les deux premières, l'accès de la troisième étant réservé aux seuls gardiens du lieu. A l'intérieur de cette dernière chambre, se trouvait une crevasse d'où s'échappaient des vapeurs sulfureuses (1). Le *ziyaret* était dédié à un disciple de Ṣêx Hadî, dont on a oublié l'identité réelle et dont on ne se rappelle que le surnom (Kekê ʿEziz signifie « le frère chéri »). Quelques *feqîran* entretenaient le sanctuaire et touchaient les revenus des biens qui lui étaient rattachés. Ils étaient en outre possesseurs de deux *tawûs*.

A une heure de marche de Kekê ʿEziz, se trouvait une autre caverne, consacrée à Ṣêx Mend. On y conservait les vêtements qui avaient appartenu au saint.

Lorsque, vers 1925, les Turcs détruisirent ces deux *ziyaret*, toutes les reliques qui s'y trouvaient furent secrètement transportées en Syrie, chez Derwîṣ aẍa, père de Cemîl aẍa. Elles sont actuellement la propriété de ce dernier, qui les expose une fois par an. Cemîl possédait également les documents relatifs aux biens *waqf* de Kekê ʿEziz; il les traduisit du turc en arabe et détruisit les originaux, devenus, croyait-il, sans intérêt. Lorsqu'il voulut nous montrer son travail, il s'aperçut qu'il l'avait égaré.

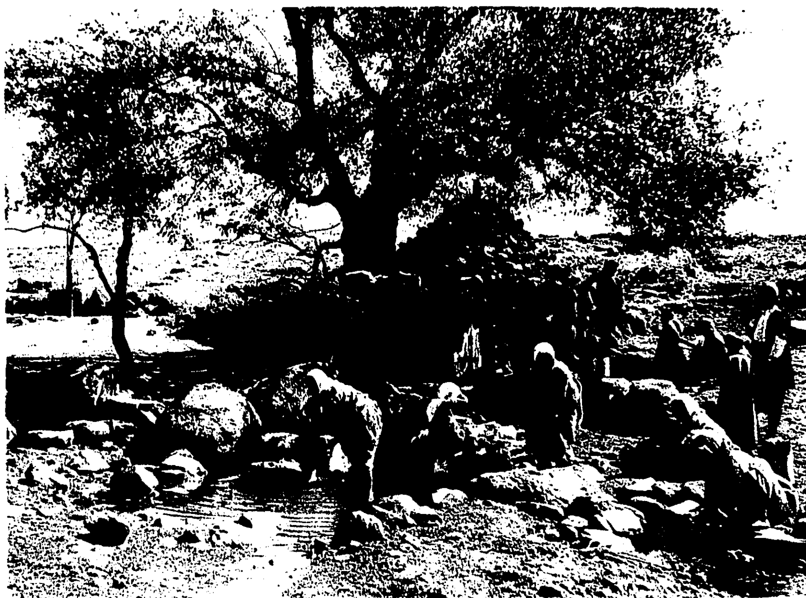
(1) Le père jésuite dont P. Perdrizet a publié le récit, visita Kekê ʿEziz. Il décrit ce phénomène, dans lequel il voit une œuvre du démon.



Le tombeau de Derwîş aẍa.



Çêl Xanê.



Ziyaret de Ṣê ʿEvdelqadir (Turunde).



Ziyaret de Ṣêx Helîf (Casûta).

(Djebel Simʿān).



Ziyaret de Ṣê ʿEvdelqadir (Turunde).



Ziyaret de Ṣêx Helîf (Casûta).

ANNEXE IV

LES TRIBUS YEZIDIES DU DJEBEL SINDJĀR

I. LES XWERKA

Les Xwerka comprennent les tribus des Semmoqa, des Cefrîya, des Çêlkan, des Hellîcîyan, des Dûxîyan, des Korkorkan et des Heskan, installées au pied du versant Nord de la Montagne, dans la zône comprise entre la frontière syrienne et ʿEdîka ; celles des X̌îran et des Çelkan, au Sud ; enfin, le groupement des Mendikan, bien que résidant parmi les Cenewîya, est également *xwerkî*.

1. SEMMOQA.

Ils occupent, à l'Ouest du Sindjār, les villages de Bara et de Cerîba ; leur zône de parcours, qui comprend tout le Djebel Cerîba, s'étend, au Sud, jusqu'à Umm ed Dibbān, à l'Ouest, jusqu'aux derniers contreforts qui dominent, en territoire syrien, le lac de Khātūniyyé. La tribu comporte six fractions, dont quatre sont d'origine commune, les deux autres se composant de réfugiés.

a. Meḥmûdî.

60 tentes ; chef : Xelefê Eḥmed, du sous-groupe Leᶜlo ; il est aussi chef de la tribu.

Sous-groupes : Leᶜlo, Brahîm, Ḥicco.

b. Xelîfa.

70 tentes ; chef : Ḥesenê Şemo.

Sous-groupes : Ḥsên, Omer, Hemdan, Nasir.

c. Wûskî.

70 à 80 tentes ; chef : Eḥmedê ᶜÎsa.

Sous-groupes : Neᶜmat, Ḥemwê Berkat.

d. ᶜElî Cermkan.

50 tentes ; chef : Hemwê Milhim.

Sous-groupes : Gedo Leşker, ᶜElî Ax̆a.

e. Korkorkan.

80 tentes ; chef : ᶜEvdellah Nasir. Cette fraction provient de la tribu du même nom, habitant plus à l'Est.

Sous-groupes : Zex̆ela, Sîvê, Şeko. Chacun de ces sous-groupes correspond à une fraction des Korkorkan de l'Est.

f. Ẍîran.

50 tentes ; chef : Meḥmûdê ᶜElî. Cette fraction provient de la tribu des Ẍîran.

Sous-groupes : Ḥsênê Mḥemmed, Dehar Mrad.

2. CEFRÎYA.

Ils occupent le village du même nom, à quelques kilomètres de Semmoqa. D'un effectif assez limité, ils ne dépassent pas 70 tentes. Leur mode d'existence est le même que celui des Semmoqa : jardinage (jardins à Gênê) et élevage. Pas assez puissants pour vivre de leur vie propre, ils sont, en quelque sorte, les vassaux des Semmoqa qu'ils suivent dans

leurs déplacements à la recherche de pâturages. Ils comptent seulement deux fractions, rivales l'une de l'autre :

Xelala, chef : Xelîl Xidir Xella (chef de la tribu).

Osmanê Xelîl, chef : Mradê Osmana.

Xelîl, très pauvre, s'appuie sur Misîxê Bello, tandis que Mradê Osmana, son compétiteur, plus favorisé par la fortune, est soutenu par Xelefê Eḥmed, dont il a épousé la sœur.

3. ÇÊLKAN.

Ils comptent quelques maisons à Qîran ; leur installation remonte à une trentaine d'années. Venus de Turquie, ils appartenaient primitivement à la tribu des Hevêrkan. Chef : ?

4. HELLÎCÎYAN.

Ils comptent 80 maisons au village de Hellîcîyan. Leur chef, Qaso Ḥec est en mauvais termes avec son voisin Xelîl Xidir (Cefrîya), mais il est soutenu par Xelefê Eḥmed.

Fractionnement : ?

un groupe de *Golkan*,
quelques musulmans.

5. DÛXÎYAN.

Ils sont établis à Çerse, gros bourg réputé pour sa fertilité et, surtout, par la qualité du tabac et des figues que l'on y récolte. La tribu comprend trois fractions d'origines diverses :

a. Golkan.

50 maisons au hameau de Mamise ; chef : Ḥesenê Heşûr (allié de Xelefê Eḥmed), *axa* de la tribu.

b. Heskan.

50 maisons ; chef : Slêmanê ʿIddo, qui s'appuie sur les

Heskan de Sinanîk et sur les Mûsqora. Cette fraction est originaire de la tribu du même nom.

c. *Dawûdî.*

30 maisons ; chef : Xodêda Xefşkê. Il soutient son beau-frère Ḥesenê Heşûr. Fraction originaire des Behremîyan du Kurdistan.

Les Dûxîyan, quoique plus puissants que leurs voisins immédiats sont très pacifiques et se mêlent le moins possible aux guerres de la Montagne. Ils n'ont guère connu qu'un conflit, avec les X̌îran, à la suite d'un enlèvement.

6. FEQÎRAN

Il y a, parmi les Xwerka, deux villages de Feqîran :

Millik.

100 maisons ; Fraction *Dinaʿî* ; chef : Derwîş, fils de Ḥemo Şoro.

Simê Hêstir.

100 maisons. Fraction *Mala Zirro (Hadîyan)*. Chef : Mradê Serhan, brouillé avec la famille de Ḥemo Şoro (1).

7. ÇELKAN.

De même que les Çêlkan (avec lesquels il ne faut pas les confondre), ils sont originaires des Hevêrkan. Très pauvres ils vivent des troupeaux de chèvres qu'ils paissent dans la Montagne. Quelques maisons à Kolkan. Le gros de la tribu réside à Zelavkê (fraction *Mala Gillo*, chef: Sinno Fatimê *ax̌a* de la tribu), et à Gebbara (chef : Helloka). Les Çelkan de Zelavkê et de Gebbara sont plus ou moins sous le protectorat des Hebbabat.

(1) Cf. ci-dessus, p. 184

8. KORKORKAN.

Tribu qui, sans doute, fut jadis puissante, mais qui, à l'heure actuelle est complètement disloquée. Ses différentes fractions vivent dispersées dans tous les coins du Sindjār et ont tendance à se fondre dans les autres groupements.

A part ceux que nous avons signalés chez les Semmoqa nous trouvons :

Les *Ṣêxo*, à Serê Xanê; chef: ʿElî Golo (*axa* de la tribu).

Les *Zexela*, à Kolkan ; chef : ?

9. HESKAN.

Alors que deux groupes se sont incorporés, l'un aux Mîhîrkan, l'autre aux Dûxîyan, le gros de la tribu demeure indépendant et occupe, au Nord, les derniers contreforts du Sindjār, avec, pour centre principal, Sinanîk, et deux autres installations de date récente, Gohbel et Gennê.

Fractionnement :

a. ʿEvdelîyan. 60 maisons, à Sinanîk ; chef : Kimmo ʿEmoka, *axa* légitime.

b. Mala Xerba, à Sinanîk ; chef : ʿEbbasê ʿEvdo.

c. Milkê Osmana, à Sinanîk ; chef : Sibwê Ḥecem.

d. Ṣerkan : (à Gennê, 50 maisons).

Sous groupes : Mala Hemkê, chef : Xelefê Qasimko. Mala Mûsê, chef : Ḥeso Qasim.

Gohbel (100 maisons) est occupé par Ṣêx Xelef et par ses partisans. Ceux-ci sont d'origines diverses (Heskan ou Cenewîya).

Sauf en ce qui concerne les Mala Mûsê, fidèles à Kimmo ʿEmoka, nous ignorons à qui les différentes fractions accordent leurs sympathies,

10. XÎRAN.

Cette tribu occupe, sur le versant sud du Sindjār, le village de Sikêniya, ainsi que celui de Mejlûniyê et une partie de Werdîyê. Elle a pour chef Şêx Xidrê ʿEtto. Fractionnement :

a. Hekreşîya.

70 maisons, à Sikênîya ; chef : ʿEvdellah Xelîl, *aẍa* légitime.

b. Şavî û Bavî.

90 maisons, à Sikênîya ; chef : Xelefê Seʿdo.

c. ʿElî Şekolî.

70 maisons, à Sikênîya ; chef : Qaso Slêman.

d. Mehmê.

60 maisons, à Mejlûnîyê ; chef : Mradê Xelîl.

e. Zeyndîna.

100 maisons, à Werdîyê ; chef : Bişêrê Şîbo.

Cette dernière fraction, occupant une position trop excentrique par rapport au reste de la tribu, a cessé d'en faire politiquement partie, pour se soumettre à Xodêda Ḥemo.

11. MENDIKAN.

a. Şehwan.

à Xan (50 maisons) chef : Xelefê Ḥsên.

b. Îzoʿî.

à Dêloxan (100 maisons) ; chef : Qasimê Ḥsên,

Voisins des Mîhîrkan, les Mendikan font figure de vassaux par rapport à ces derniers. Quelques Mendikan, islamisés, résident à ʿEyn Ẍezal.

II. LES CENEWÎYA

Ce second groupe est formé par les tribus des Mûsqora, des Mala Xalitî, des Mîhîrkan (et groupements vassaux), des Bekiran et des Hebbabat. Toutes sont cantonnées dans la partie orientale du Sindjār et résident aussi bien sur le versant sud que sur le versant nord.

1. MÛSQORA

A l'origine, installés à Teref, où se trouve encore le gros de la tribu, ils ont, il y une vingtaine d'années, essaimé à ʿEdîka, à Qowêsa et à Girê Zirka. Fractionnement :

a. Dombelê.

150 maisons, à Teref ; chef : Ḥsênê Berces, *axa* de la tribu.

b. Çerzûm.

100 maisons, à ʿEdîka ; chef : Xellanî.

c. ʿEvdel.

80 maisons, à Qowêsa ; chef : Reşwê ʿElî.

d. Kelp ʿElî.

20 maisons, à Gurê Zirka ; chef : Kemal, converti à l'Islam.

Deux partis se disputent le pouvoir, celui de Ḥsênê Berces (chef légitime) et celui de Reşwê ʿElî. Ḥsên s'appuie sur Dawûdê Dêwûd.

2. MALA XALITÎ

Cette tribu, originaire du Kurdistan, occupe les villages de ʿEldîna, Nûgrî, Ûsivan, Gundê Cellî, au pied de la Montagne, sur les bords du Dêrê Bîrî, ainsi que deux hameaux, avant-postes de fondation récente, Pitûnîyê et Gurê ʿEreba, situés plus au Nord, dans la plaine. Fractionnement ;

a. ᶜEldîna.

Villages de ᶜEldîna (100 maisons; chef: Reşwê Qûlo, *axa* de la tribu), de Pitûnîya, (30 maisons; chef: Brahîmê Qulo, frère de Reşo) et de Nûgrî, (30 maisons; chef: Ḥecî Hemûd).

b. Ûsivan.

Villages de Ûsivan (130 maisons; chef: Xelefê Mirad) et de Gûrê ᶜEreba.

3. MÎHÎRKAN

N'ayant pu interroger d'autre membre de cette tribu que son chef Dawûdê Dêwûd, il nous a été impossible d'obtenir un fractionnement complet. Dawûd se refusait systématiquement à admettre la moindre division à l'intérieur de son groupement. Pourtant, vu le nombre de villages occupés par les mêmes fractions, il est certain que celles-ci se subdivisent en sous-groupes, dont nous ignorons les noms.

Voici la liste de fractions que nous avons pu établir :

a. ᶜEstena.

Villages de :

Zirwan (100 maisons), chef : Dawûdê Dêwûd.
Mîhîrkan (150 maisons), chef: ᶜEstîma (1).
Berana (80 maisons), chef : ᶜIdêb (1).
Zogdîxan (? maisons), chef: Qasîmê Elyas.
Hemedên (30 maisons), chef: Ḥemedê Xelef.
Gohera Qertax (15 maisons), chef: Xidrê ᶜIddo ᶜEttê (1).

b. ᶜElî Firra.

Village de Mîhîrkan. Chef: ?

(1) Cousin de Dawûdê Dêwûd.

Ces deux premières fractions sont, suivant la tradition, issues d'un ancêtre commun. Celles que nous allons énumérées sont d'origines diverses.

c. Beşkan.

Villages de :

Baces (80 maisons), chef : Xelefê Nebsîka.

Nimêlê (30 maisons), chef : Evdellah ʿElî Babnît.

Les Beşkan sont chiites.

d. Heskan.

Villages de :

Sirt (30 maisons), chef : ʿElî Reşo.

Qertax (40 maisons), chef : Gebʿo Ezdoka.

Baxilêf (21 maisons), chef : Ḥsênê ʿEdoka.

e. Feqîran.

Village de Şkefta (80 maisons), sous-groupe Şkeftan (Qopanî) ; chef : Elyas Minnet.

Les compétitions qui divisent ces différentes fractions nous sont inconnues ; nous savons tout au plus qu'une ancienne inimitié oppose les ʿElî Firra aux ʿEstena.

4. BEKIRAN.

Fractionnement :

a. Mala Ûsê.

A Bekiran (170 maisons) et à Şorkan (20 maisons), chef: Slêmanê Meḥmûd, *aẍa* de la tribu.

b. Xefşan.

à Nexsê (30 maisons), chef : ?

c. Qeyçika (1).

à Piştkêr, chef, Xelefê Mîrxan.

(1) Ils appartiennent à la caste des *micêwir*.

Les Bekiran sont vassaux des Mîhîrkan, bien que formant une tribu particulière.

5. HEBBABAT.

Après celle des Mîhîrkan, cette tribu est la plus puissante du Sindjār. Formée de vieux sédentaires, elle est de longue date fixée dans la région de Beled Sindjār. Son installation dans la ville même est moins ancienne (cf. ci-dessus, p. 137, n. 1 et p. 170). La tribu se divise en quatre fractions issues d'un ancêtre commun, Etto (1).

a. ᶜEtto.

à Beled Sindjār (200 maisons), chef : ᶜEtto (*axa* de la tribu).

b. ᶜEmer.

à Qizilqend (80 maisons), chef : Saliḥê Mḥemmed.

c. *Hadîyan* (1).

à Qesirkê (90 maisons), chef : Xidir.

d. Sînî.

à Depe (150 maisons), chef : Iskendo.

La lutte pour le pouvoir mit aux prises, il y a une trentaine d'années ᶜElî (père de ᶜEtto) et son cousin Mḥemmed ᶜEvdo, elle oppose, à l'heure actuelle, Saliḥê Mḥemmed à ᶜEtto. La haine qui les sépare s'est encore accrue à la suite d'une affaire de sang.

III. LES FEQÎRAN

Ils ne se trouvent au Sindjār que depuis peu de temps. Les premiers installés furent ceux de la fraction Mala Zirro, originaires du Cheikhan. Un second groupe comprenant les

(1) Cf. le clan Hadîyan des Şerqîyan.

autres clans de la confédération actuelle, qui proviennent tous de la tribu des Şerqîyan, arriva quelques années plus tard.

Sédentaires, les Feqîran se répartissent dans les villages suivants :

Cidala (200 maisons), fractions :

Dina^cî, chef : Xodêda.

Merwanîyan ou *Mala Cindo*, chefs :	Ḥesenê ᶜElî.
	Xelefê Xidir.
	Qasimê Biro.
Hadîyan ou *Mala Zirro*, chefs :	Elyasê Ḥesen
	Seᶜdo Seᶜdûn.
Qopan ou *Mala Ûso*, chefs :	Ḥesenê Keko.
	Xelefê Hesso.

Millik (100 maisons).

Dinaᶜî ou *Mala Ḥemo*, chef : Derwîş (frère de Xodêda).
quelques *Qopanî* et *Hadîyan*, chef : Hesenê Xelîl.

Simê Hêstir (20 maisons).

Hadîyan, chef : Mradê Serhan.

Şkefta.

ANNEXE V

LES ŞÊX DES TRIBUS DU SINDJAR

I. XWERKA

SEMMOQA.

Xelîfa :	Şêx Şimmo Naso (Şêx Mend).	
—	Şêxo Xelef	—
Mehmûdî :	Şêx Xodêda Xelef	—
ʿElî Cermkan :	— —	—
—	Şêx Xidrê Hissebek	—
—	Şêx Xidrê ʿEyşê	—
—	Şêx Mehmûdê Mîrzo	—
Wûskî :	Şêx Berkat	—
—	Şêx Xodêda Xelef	—
Korkorkan :	Şêx Berkat, à Kolkan, (Şê Hesen).	
Ẍîran :	Şêx Xidir, à Sikêntya, (Şêx Ferxedîn).	

CEFRIYA.

Şêx Hacê Mêso (Şê Şims).

ÇÊLKAN.

? (Şê Hesen).

HELLÎCÎYAN.

Şêx Xelef (Amadîn).

DÛXÎYAN.

Golkan :	Şêx Meḥmûdê Mîrzo	(Şêx Mend).
Heskan :	Şêx Xelefê Nasir	(Şê Sicadîn).
Dawûdî:	?	(Şê Ḥesen).

FEQÎRAN.

Dinadî de Millik:	?	(Şêx Mend).

ÇELKAN.

Şêx Berkat (Şê Ḥesen).

KORKORKAN.

? ?

HESKAN.

ʿEvdelîyan:	Şêx Xelefê Nasir	(Şê Sicadîn).
Şerkan:	Şêx Brahîm, de Teref	?
Milkê Osmana:	Şêx Xelefê Nasir	(Şê Sicadîn).

XÎRAN.

Şâvî û Bavî :	?	(Şêx Mend).	
Meḥmê:	Şêx Xidrê ʿEtto	(Şê Ferxedîn).	
Zeyndîna:	—	—	(?).
Hekreşîya :	—	—	(?).
ʿElî Şekolî :	?	?	

MENDIKAN.

? (Şêx Mend ?).

II. CENEWIYA

MÛSQORA.

? ?

M̂ALA XALITÎ.

ᶜEldîna : Şêx Xidir (Şê Ferxedîn) (?).
Ûsivan : Şêx Elyas, au Cheikhan (Şê Ferxedîn ou Şex Şims).

MÎHÎRKAN.

ᶜEstena :	Şêx Xidir	(Şê Ferxedîn ?).
ᶜElî Firra :	?	?
Heskan :	?	(Şê Sicadîn ?).
Feqîran :	?	(Şê Ḥesen).

BEKIRAN.

Xefşan :	?	(Şê Ḥesen).
Qeyçiqa :	?	?
Mala Ûsê :	?	?

HEBBABAT.

? (Şê Ferxedin ?).

III. FEQÎRAN.

Merwanî :	?	(Şê Abû Bekir).
Hadîyan :	?	(Şê Şims).
Qopanî :	?	(Şê Ḥesen).
Dinaᶜî :	?	(Şêx Mend).

ANNEXE VI

LES VILLAGES YEZIDIS DU DJEBEL SIMʿĀN

N. B. Les noms placés entre parenthèses sont ceux des villages récemment passés à l'Islam. Nous avons cru utile d'indiquer, tout comme pour les bourgs demeurés yezidis, la tribu à laquelle se rattachaient autrefois leurs habitants, ainsi que les familles de *şêx* desquelles ces derniers dépendaient avant leur conversion.

Qestel.

Yezidis, 51 maisons ; Musulmans, 3. Tribus :
Dinadî . . . . . dépendant de Şêxo Bekir (1).
Reşkan (2) (*feqîran*) — de Şêx Mend.
Également quelques *şêx* de Şexo Bekir.

Sinkellê.

Yezidis, 20 maisons ; Musulmans, 80. Tribu :
Dinadî . . . . . . Şêxo Bekir.

Bafilûn.

Yezidis, 7 maisons. Tribus :
Reşkan (*feqîran*) . . Şêx Mend.

(1) Prononciation locale pour Şêx Abû Bekir.
(2) Ou Reşanli.

Dinadì . . . . Şêxo Bekir.

Qatme.

Yezidis, 25 maisons, Musulmans, 40.

ʿErşê Qîbar.

Yezidis 55-60 maisons; Musulmans, 30. Tribus ou fractions (1):

Reşkan (*feqîran*) . . . . . . Şêx Mend.
Dawûdîyê (*feqîran*) . . . . Şê Ḥesen.
Mala Xidir (*feqîran*) . . . . Şê Şims.
Mala Qeso (*feqîran*) . . . . Şê Ḥesen.
Çavreşika (*feqîran*). . . . . Şêxo Bekir.
Kaçanîyê (*feqîran*) . . . . . Şêxo Bekir.
Xalitî (*feqîran ?*) . . . . . Şê Ḥesen.

Turunde.

Yezidis, 15 maisons; Musulmans, 15. Tribu:
Şerqîyan (*feqîran*) . . . . Şêxo Bekir.
Également quelques *şêx* de la famille de Şêx Mend.

Jdêdê.

Hameau composé de quatre ou cinq maisons de fermiers Yezidis. Tribu:
? (*feqîran*) . . . . Şêxo Bekir.

Basûta.

Yezidis, 2 maisons; Musulmans, 50. Tribu:
? . . . . Şê Şims.

Kîmar.

Yezidis, 20 maisons; Musulmans, 20. Tribu:
Xalitî . . . . Şêx Ḥesen.

(1) Des noms comme Mala Qeso et Mala Xidir semblent n'être que des noms de famille dont nos informateurs ont fait des noms de fractions.

Borc ʿEvdalo.

Yezidis, 20 maisons ; Musulmans, 25. Tribu :
Reşkan (*feqîran*) . . . . . . Şêx Mend.
Également quelques *şêx* de la famille de Şêx Ferxedîn.

(*Bira*).

7-8 maisons de Yezidis islamisés ; 15 maisons de Musulmans d'origine diverses. Tribu :
? . . . . Şêx Mend.

Kefir Zêt.

Yezidis, 20 maisons. Tous les habitants de ce village sont des *pîr* de la famille de Pîr Beḥrî (*şêx* : Şêx Ḥesen).

Karabaş.

Yezidis, 30 maisons. Tribu :
Xalitî (*feqîran* ?) . . . . . . Şê Ḥesen.
Reşkan (*feqîran*) . . . . . . Şêx Mend.
Şerqîyan (*feqîran*) . . . . . Şêxo Bekir.
Également quelques *şêx* de la famille de Şê Ḥesen et des *pîr* de la famille de Pîr Omer Xalid.

Ẍezewîyê.

Yezidis, 15 maisons ; Musulmans, 20. Tribus :
Xalitî . . . . Şê Ḥesen.
Reşkan (*feqîran*) . . . . . . Şêx Mend.
Également des *şex* des familles de Şê Ḥesen et de Şêx Mend.

Şêx Xidir.

Yezidis, 12 maisons ; quelques Musulmans. Tribu :
Reşkan (*feqîran*) . . . . . . Şêx Mend.
Également quelques *pîr* de la famille de Pîr ʿEslanika.

(*Îskan*).

Yezidis, 2-3 maisons ; nombreux Musulmans. Tribu :
Xalitî . . . . Şê Ḥesen

(Cekellan).

Yezidis, 2 maisons; nombreux Musulmans. Tribu :
Reşkan *(feqîran)* . . . Şêx Mend.

(Bi^cê).

Yezidis, 2 maisons ; Musulmans, 3. Tribus :
Qopanî. . . . . Şêx Nasredîn.
Reşkan *(feqîran)* . . . Şêx Mend.

Bosûfan.

Yezidis, 20 maisons; Musulmans, 2. Les Yezidis de ce village sont tous de *şêx* des familles de Şêx Nasredîn et de Şêx Mend.

Kibêşîn.

Yezidis, 5-6 maisons; quelques Musulmans. Tribu :
Qopanî . . . . Şêx Nasredîn.

(Fafartîn).

Il y avait dans ce village, il y a encore cinq ans, 5 familles yezidies qui, depuis, sont passées à l'Islam. Tribu :
Qopanî. . . . . Şêx Nasredîn.

(Kefirşîn).

20 maisons dont, il y a quelques années, quatre étaient encore yezidies. Tribu :
Qopanî . . . . Şêx Nasredîn.

Gundê Mezin (ou Zoq el Kebîr).

Yezidis, 25 maisons ; Musulmans, 2. Tribu :
Şerqîyan. . . . . . . Şêxo Bekir.

Başemra.

Yezidis, 4 maisons ; Musulmans 10. Tribu :
Qopanî . . . . Şêx Nasredîn.

Borc el Qas.

Yezidis, 10 maisons ; Musulmans, 1. Tribu :
? . . . . Şêxo Bekir.

INDEX ET TABLE DES MATIÈRES

INDEX

ADDENDA ET CORRIGENDA

P. 8, ligne 17, après : *Bedir Xan*, lire : *M. le capitaine Rondot.*

P. 25, ligne 1, *au lieu de* : à 'activité, *lire* : à l'activité.

P. 28, ligne 28, *au lieu de* : dût, *lire* : dut.

P. 33, ligne 6, *au lieu de* : voici comment, *lire* : voici comment le.

P. 76, ligne 2, *au lieu de* : doivent (en outre), *lire* : doivent, en outre, .

P. 78, ligne 5, après : *laleş*, lire : , *mezel.*

P. 78, ligne 26, *au lieu de* : yezidie (5) ces *ziyaret*, *lire* : yezidie, ces *ziyaret* (5).

P. 80, ligne 13, *au lieu de* : ou l'habitude, *lire* : ou comme l'habitude.

P. 92, note 1, *au lieu de* : de jeûnes ordlnaires, *lire* : des jeûnes ordinaires.

P. 110, ligne 22, *au lieu de* : Şûres, *lire* : Şûreş.

P. 117, ligne 25, *au lieu de* : « Quelques, *lire* : Quelques.

P. 122, ligne 26, *au lieu de* : moins enviable encore, *lire* : moins enviable.

P. 137, ligne 7, *au lieu de* : de collectivités, *lire* : des collectivités.

P. 137, ligne 30, *au lieu de* : Musqora, *lire* : Mûsqora.

P. 143, ligne 14, *au lieu de* : *aba*, *lire* : *ʿaba.*

P. 155, dernière ligne, *au lieu de* : pl. XIII, *lire* : pl. XV.

P. 176, ligne 19, *au lieu de* : Cefrîva, *lire* : Cefrîya.

P. 179, ligne 16, *au lieu de* : Hemo, *lire* : Ḥemo.

P. 185, ligne 28, *au lieu de* : 800, *lire* : 1800.

P. 192, ligne 14, *au lieu de* : couvait aussi ; , *lire* : couvait ; aussi, .

P. 201, ligne 9, au lieu de : *Répartion*, lire : *Répartition.*

P. 214, ligne 35, *au lieu de* : Reşid, *lire* : Reşîd.

P. 237, ligne 6, *avant* : Av, *lire* : Go : « Bi iznê Sultan Êzî ! ».

P. 239, ligne 23, *au lieu de* : qîza Qadî, ban kir, *lire* : qîza Qadî ban kir.

P. 239, Tableau généalogique, lignes 7, 10 et 12, *au lieu de* : Yusūf, *lire* : Yūsuf.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimerie Catholique — Beyrouth (Liban)



Lescot, Roger

Enquête sur les

Yezidis de Syrie

1231548

Feb. 25'39 Bindery(to correct bind.
Mar. 14'39 Pp. 251-258 upside down)

'39 Dr. Frankfort

Jan 23 '40

Apr 1 '42 RESERVED FOR
Jan 9 '42 DR. IRELAND

Ap 13 '51 ILL. Harvard University
My 16 '51 (telephoned for bk.)

Fe 11 '5 Ohio State Univ
Mr 3 '58 I.L.L.

1231548